

Ph.u.

304

g

P. U.
304 g

Kirchmann

<36622014510014

S

<36622014510014

Bayer. Staatsbibliothek

Jedes Heft einzeln verkäuflich.

Plato. — Aristoteles. — Baco. — Locke. — Hume.
Descartes. — Spinoza. — Leibniz. — Kant. — Fichte.
Schleiermacher.

Philosophische Bibliothek

oder:

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und
mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweihunderteinundachtzigstes
bis Zweihundertdreieundachtzigstes Heft.

**Erläuterungen
zu Leibniz' kleinen philosophischen Schriften.**

Leipzig 1879.

ERICH KOSCHNY.

(L. Heimann's Verlag.)

Preis 1 Mark 50 Pf.

blau!
468 H

Erich Koschny (L. Heimann's Verlag) Leipzig.

	Mark	Pf.
Aristoteles , Ars poetica. Textausg. von Prof. Ueberweg. II. Aufl.	—	60
— Dichtkunst, übersetzt von Prof. Ueberweg. II. Auflage.	—	75
— Metaphysik, 2 Bde., übers. von J. H. v. Kirchmann	5	—
— Ueber die Seele, übersetzt von J. H. v. Kirchmann	1	50
— Nikomachische Ethik, übersetzt v. J. H. v. Kirchmann	2	50
— Kategorien u. Hermeneutica, übers. v. J. H. v. Kirchmann.	1	—
— Erste Analytiken, übersetzt von J. H. v. Kirchmann .	1	—
— Zweite Analytiken, übersetzt von J. H. v. Kirchmann	1	—
Baco v. Verulam , Neues Organon, übers. von J. H. v. Kirchmann	2	50
Beccaria , Ueber Verbrechen und Strafen, deutsch von Dr. Waldeck	1	—
Berkeley , Abhandlung üb. d. Principien d. menschl. Erkenntniss. 2. Aufl.	1	—
Bratuscheck , Summi in philosophia honores	1	50
Bruno, Giordano , Von der Ursache, dem Princip und dem Einen . .	1	—
Buckle , Geschichte der Civilisation, übers. von Dr. Ritter. 2 Bde.	9	50
Cicero , Ueber das höchste Gut und Uebel, fünf Bücher mit Erläute- rungen von J. H. v. Kirchmann	3	—
— Ueber die Natur der Götter, mit Erltrgn. von v. Kirchmann	2	—
— Akademia	1	50
Condillac , Ueber Empfindungen, übersetzt von Dr. Johnson . . .	1	50
Contzen , Die National-Oekonomie. I. Bd. 4 Mk., II. Bd. 5 Mk. . .	9	—
— Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter.		
I. Band. II. vermehrte Auflage	4	—
— Forstliche Zeitfragen. II. vermehrte Auflage	2	—
Dante Alighieri , Ueber die Monarchie, deutsch v. Dr. Hubatsch .	1	—
Descartes , philosophische Werke complet in einem Bande	4	50
I. Abhandlung über die Methode richtig zu denken etc.	—	50
II. Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie . . .	1	—
III. Die Principien der Philosophie	2	—
IV. Ueber die Leidenschaften der Seele	1	—
Dühring, Dr. E. , Schicksale meiner socialen Denkschrift	1	—
— Cursus der Philosophie	9	—
Einheit und Vielheit. Eine philosophische Untersuchung	1	20
Fichte , Reden a. d. deutsche Nation, m. einer Einleitg. v. Dr. Kuhn	1	50
— Versuch einer Kritik aller Offenbarung	1	—
Friedrich II. , Antimachiavel, von Dr. L. B. Foerster	1	—
Ginsberg , Lebens- und Characterbild Spinoza's	1	—
Grotius, Hugo , Drei Bücher üb. d. Recht d. Krieges u. Friedens. 2 Bde.	5	—
Hegel , Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss	3	—
Humboldt, W. v. , Abhandlungen über Geschichte und Politik . . .	1	—
Hume , Nationalökonomische Abhdlgn., übers. von Dr. Niedermüller	1	50
— Untersuchungen über den menschlichen Verstand. II. Auflage	1	50
— Dialoge über natürliche Religion. Deutsch von Dr. Paulsen.	1	50
Hutten , Ausgewählte Gespräche	1	50
Kant , Kritik der reinen Vernunft. IV. Auflage	3	—
— Kritik der praktischen Vernunft. II. Auflage	1	—
— Kritik der Urtheilskraft. II. Auflage	2	—
— Anthropologie. II. Auflage	1	50
— Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. II. Aufl.	1	50
— Prolegomena, Logik. II. Auflage	1	—
— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	—	50
— Metaphysik der Sitten	2	—
— Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik	4	—
— — — — Ethik und Religions-Philosophie	2	50

Philosophische Bibliothek

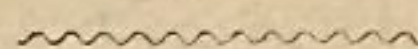
oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

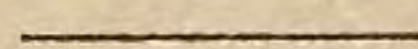


Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.



Zweiundachtzigster Band.

**Erläuterungen zu Leibniz'
kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften.**



Leipzig, 1879.

ERICH KOSCHNY.

(L. Heimann's Verlag.)

Erläuterungen

zu

LEIBNIZ'

kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften

von

J. H. v. Kirchmann.

Leipzig, 1879.

ERICH KOSCHNY.

(L. Heimann's Verlag.)



Vorwort.

Das Nöthige über die hier folgenden Erläuterungen zu den kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften von Leibniz ist bereits in dem Vorworte zu diesen kleineren Schriften selbst (Bd. 81) gesagt worden, weshalb es dort nachgelesen werden kann.

Berlin, im Juni 1879.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

Die Ziffern und Buchstaben, welche den Erläuterungen vorgesetzt sind, beziehen sich auf die entsprechenden Ziffern und Buchstaben in dem Texte der Uebersetzung, Band 81.

L.	bedeutet	Leibniz.
Bd. I. oder XI. etc.	„	den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek und die arabische Ziffer die Seitenzahl.
Ph. d. W. 305 . .	„	Seite 305 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin bei Springer. 1864.
Aesthetik II. 201 .	„	Seite 201 Band II. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. von Kirchmann. Berlin bei Springer. 1868.

Die sonst noch in den Erläuterungen angezogenen Schriften von **Aristoteles, Descartes, Baco, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume** und **Kant** können aus der Buchhandlung **E. KOSCHNY in Leipzig** bezogen werden, da die Schriften dieser Männer in der Philosophischen Bibliothek in neuen Uebersetzungen und mit Erläuterungen aufgenommen worden sind.

Erläuterungen

zu

den kleineren, philosophisch wichtigeren
Schriften von Leibniz.

Erläuterung zu No. I.

(*Disputation über das Princip des Einzeldinges.*)

1. Titel. S. 1. Leibniz hat diese Schrift als Disputation lateinisch unter dem Titel:

Disputatio metaphysica de principio individui

verfasst, und am 30. März 1663 zu Leipzig, in seinem sechzehnten Jahre und im dritten Semester seiner Studienzeit, behufs Erlangung des Baccalaureats der Philosophie öffentlich vertheidigt. Er nennt sie eine Disputation und nicht eine Dissertation, weil er die betreffenden Fragen in derselben nicht in vollständiger und ausführlicher Weise erörtert, sondern nur die einzelnen Sätze als *Theses* für die mündliche Disputation angiebt und die Gründe bloß kurz andeutet, wodurch allerdings das Verständniss der Schrift für den heutigen Leser sehr erschwert ist.

Diese Schrift war lange Zeit ganz vergessen; man kannte sie nur noch dem Namen nach. Erst Dr. Guhrauer besorgte von dem einzigen in der Bibliothek zu Hannover befindlichen Exemplare einen neuen Abdruck, welcher 1837 erschien. Eine deutsche Uebersetzung ist bis jetzt nicht geliefert worden, was sich übrigens aus ihrem Inhalte leicht erklärt, da die heutige Zeit für die darin behandelten Subtilitäten keinen Sinn hat.

Guhrauer hat eine lange Einleitung der Disputation vorgesetzt; er hätte indess besser gethan, eine Erläuterung ihrer vielen schwierigen Stellen zu geben.

Die Schrift ist für die Entstehung der philosophischen Lehren von Leibniz von grossem Interesse. Indem sie noch ganz in den Begriffen und Beweisformen der Scholastik sich bewegt, erklärt sich aus ihr, dass L. bis in sein Alter sich von diesen Begriffen und dieser Methode nicht ganz hat befreien können, wie dies unter anderm auch seine, sechs Jahre vor seinem Tode erschienene *Theodicee* ergiebt. Leibniz hatte schon als Schüler die Schriften der späteren Scholastiker in der Bibliothek seines Vaters gefunden und mit vielem Eifer und Fleiss gelesen. Ferner zeigt diese Disputation, dass L. schon damals sich für den scholastischen Nominalismus entschieden hatte, wonach nur die Einzeldinge als wirkliche anerkannt werden, dagegen die Begriffe (die *abstracta*, oder die *universalia*), also insbesondere die Gattungen und Arten der Dinge für blosse Erzeugnisse des menschlichen Denkens erklärt werden, denen kein wirkliches Seiendes entspricht und die deshalb nur in dem menschlichen Verstande als gedachte Begriffe bestehen. Man erkennt leicht, wie daraus später der Grundbegriff der Leibniz'schen Philosophie, der der Monaden sich entwickeln konnte.

Für die heutige Zeit hat die Schrift noch den besondern Werth, dass sie lebendiger wie alle Schilderungen den Leser in die Denkweise der Scholastiker einführt, deren Kenntniss selbst der blosse Dilettant in der Philosophie nicht ganz entbehren kann. Um überhaupt den Ausführungen dieser Schrift folgen zu können, ist Einiges über den Realismus und Nominalismus der Scholastiker und über deren Folgesätze für die Erkenntnistheorie und für die Religion vorzuschicken.

Plato hatte bekanntlich in seinen Ideen das Allgemeine, und namentlich die Gattungen und Arten der Dinge zu besonderen, von den irdischen Einzeldingen getrennten Existenzen erhoben. Die ersten Scholastiker, insbesondere Scotus Erigena im 9. Jahrhundert, nahmen diese Ansicht auf und hiessen danach extreme Realisten; ihre Formel lautete: *Universalia ante rem*; wobei mit dem *ante* sowohl das Früher der Zeit nach, wie das Früher der Causalität nach und das Höhere dem

Werthe nach ausgedrückt sein sollte. Aristoteles hatte zwar den Universalien ebenfalls Realität zugesprochen, allein keine abgesonderte, sondern nur eine Realität innerhalb der Einzeldinge. Diese Ansicht galt bei den Scholastikern als der gemässigte Realismus und seine Formel lautete: *Universalia in re*. Der Nominalismus, welcher von den Stoikern zuerst aufgestellt worden war, giebt dagegen nur den Einzeldingen eine reale Existenz; die Gattungen und Arten sind ihm blosse Zusammenfassungen des Gleichen bei den Einzeldingen innerhalb des menschlichen Denkens und sie bestehen deshalb nur im Wissen, aber nicht im Sein. Der Nominalismus sonderte sich bei den Scholastikern wieder in den Conceptualismus, welcher dem Allgemeinen oder den Begriffen wenigstens ein Sein innerhalb des Denkens einräumte, und in den extremen Nominalismus, welcher das Allgemeine nur in die Worte, als Laute (*voces*), verlegte und diese blos als die Bezeichnung des Aehnlichen bei den Einzeldingen gelten liess. Die Formel des Nominalismus lautete: *Universalia post rem*.

Die grosse Bedeutung dieses Streites machte sich vorzüglich durch die Anwendung dieser Systeme auf die kirchlichen Dogmen der Dreieinigkeit, der zwiefachen Natur in Christo, der Gegenwart seines Leibes im Abendmahl u. s. w. geltend. Da durch den Nominalismus die reale Einheit Gottes neben den drei göttlichen Personen in Frage gestellt wurde, so trat die Kirche bald als seine Gegnerin auf. Die Nominalisten wurden auch die modernen Dialektiker genannt, da sie der hergebrachten Deutung des Aristoteles entgegentraten. Der berühmte Scholastiker Roscellin am Ende des elften Jahrhunderts war Nominalist und wurde deshalb von dem Concil zu Soissons 1092 zum Widerruf seiner Lehre verurtheilt. Sein Gegner war Wilhelm von Champeaux. Der berühmte Anselm von Canterbury, ein Zeitgenosse des Roscellin, war dagegen gemässigter Realist und hielt sich genau an die Lehre des Aristoteles in dessen Kategorien. Abälard, ein jüngerer Zeitgenosse des Anselm, trat ihm mit seinem gemässigten Nominalismus entgegen. Der Hauptgrund, den er gegen die Realität der Universalien geltend machte, war, dass ein Ding nicht von einem andern Dinge als Prädikat ausgesagt werden könne; da nun das Allgemeine (die

δεύτεραι οὐσίαι des Aristoteles) dennoch von den Einzeldingen ausgesagt werde, so sei es kein Ding, oder existire nicht in Wirklichkeit, sondern blos im Denken als Begriff.

Albert der Grosse im dreizehnten Jahrhundert, *Albertus magnus, doctor universalis* von seinen Schülern genannt, erkannte die *Universalia* in einem dreifachen Sinne an; als *Universalia ante rem* im Geiste Gottes, nach neuplatonischer Lehre; als *Universalia in re*, nach der Lehre des Aristoteles und als *Universalia post rem*, worunter er die im Denken gebildeten Begriffe verstand. Das Universale ist nach ihm deshalb real, weil es ohnedem nicht in Wahrheit von den Dingen ausgesagt werden könnte, und weil es nicht erkannt werden könnte, wenn es nicht in Wirklichkeit bestände; es besteht aber nach ihm nur als Form (ohne Materie), weil er, in Uebereinstimmung mit Aristoteles, in die Form das ganze Sein des Gegenstandes verlegt. Thomas von Aquino, ein Schüler des Albert, war gemässigter Realist. Das Allgemeine ist nach ihm in Wirklichkeit den Einzeldingen immanent und wird durch das abstrahirende Denken davon getrennt. Unsere Auffassung wird aber dadurch nicht falsch, sofern wir nur nicht demselben ein gesondertes Dasein zuschreiben. Er erkennt aber neben dem Allgemeinen in den Dingen, oder neben dem Wesen (der *forma substantialis* oder der *quidditas*) und neben dem Allgemeinen nach den Dingen, oder deren Begriffen, welche der menschliche Verstand durch Abstraction der Quidditas von dem Accidentellen (den unwesentlichen Eigenschaften, *formae accidentales*) des Dinges sondert, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, was aber nicht für sich, wie Plato will, besteht, sondern nur als Ideen in Gottes Verstande, oder als Gedanken Gottes, durch welche er die Dinge schon vor Erschaffung der Welt gedacht hat. Die menschliche Seele besitzt nach ihm keine angeborenen Begriffe; vielmehr stützt sich das Denken auf die Sinneswahrnehmung; es nimmt seinen Inhalt aus den wahrgenommenen Bildern, von denen der active Intellect (das trennende und verbindende Denken im Sinne von Bd. I der Philosoph. Biblioth.) die Formen abstrahirt. Die Formen oder Ideen, welche sich in den materiellen Dingen vorfinden, kommen von den Formen ohne Materie und insofern habe Plato recht, dass die Formen-für-sich die

Principien der Formen in den materiellen Dingen seien; nur sei es irrig, wenn Plato sie für sich bestehend setze, so, dass diese dann unmittelbar die Formen der materiellen Dinge bewirkten. Thomas verlegt diese Formen in den Verstand Gottes, wo sie durch die Bewegung des Himmels (nach Aristoteles) die niederen Formen hervorbringen. Die Wahrheit des Allgemeinen beruht nach ihm darauf, dass denselben in den Einzeldingen ein Gegenständliches entspricht, was jedoch nur durch das Denken davon ausgesondert werde; eine Annahme, die ganz mit dem heutigen Realismus übereinstimmt. Das Princip, welches die Dinge zu einzelnen macht, ist nach Thomas die Materie, aber nicht die Materie überhaupt, sondern die *materia signata*. Darunter versteht er die Materie, welche *sub certis dimensionibus* betrachtet wird, womit wohl die bestimmte räumlich-gestaltete Materie gemeint ist, so dass also eigentlich nicht die Materie als solche, sondern ihre begrenzte Gestaltung die Vereinzelung der Form und somit die Einzeldinge herbeiführt.

Thomas sagt auch: *Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva*, woraus dann spätere Thomisten machten, dass die *materia quanta* das Princip der Einzeldinge sei. Sie sagten auch: *Quantitas determinata dicitur principium individuationis*. Daneben erkennt Thomas auch stofflose Formen (*formae separatae*), als einzeln-existirend an und diese sollen durch sich selbst vereinzelt werden, welcher Satz indess viel bestritten wurde. Gott ist nach Thomas die schlechthin einfache Form, die reine Actualität; (*actus purus* sagt L.) Den autologischen Beweis Anselm's für das Dasein Gottes, abgeleitet aus dem Begriff des vollkommensten Wesens, hält Thomas für unzureichend. Das Uebel in der Welt ist kein Beweis gegen das Dasein Gottes, weil Gott es nur zulässt, um es zum Guten zu lenken. Die göttliche Welterhaltung gilt ihm als eine fortwährend erneuerte Schöpfung. Die Seele des Menschen ist nur eine; sie umfasst die Leibformende, die vegetative, die empfindende und die vernünftige Kraft. Es giebt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss; der thätige Verstand macht die von den Sinnen empfangenen Bilder geistig, (*intelligibilia*) vermittelt seines trennenden Vermögens.

Thomas ist gegen die Präexistenz der Seele, aber für deren Fortdauer nach dem Tode.

Die Lehre des Thomas wurde sehr bald in ihrer Anwendung auf das Christenthum die allgemeine der Kirche; er selbst erhielt den Beinamen: *Doctor angelicus* und seine Schrift *Summa theologiae* galt Jahrhunderte lang als Norm für die von der Kirche gebilligte Glaubenslehre.

Johannes Duns Scotus, geb. 1274, gest. 1308, trat als Gegner des Thomas auf und begründete die Schule der Scotisten. Bei ihm steht Aristoteles nicht so hoch, wie bei Thomas; er neigt zu neuplatonischen Anschauungen. Nach ihm ist nicht die Materie, sondern die Form das Princip der Einzeldinge. Neben den Unterschieden der Gattung und der Art, bestehen auch die Unterschiede der Einzeldinge, welche die Diesheit (*haecceitas*) begründen. Das allgemeine Wesen (das Universale) ist in den Dingen von deren eigenthümlichen Unterschieden nicht bloß *virtualiter*, der Möglichkeit nach, unterschieden, so, dass erst der Verstand diesen Unterschied in seinem Denken herstellte, sondern der Unterschied ist auch in den Dingen selbst (*formaliter*) vorhanden. (Man sehe die Erl. 30.) Die verschiedenen Vermögen der Seele sind nicht *realiter* (als Theile oder Accidenzen), sondern nur *formaliter* von einander verschieden, ähnlich, wie in dem Dinge (*ens*) die Einheit, Wahrheit und Güte desselben. Der menschliche Wille vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. Scotus heisst der *Doctor subtilis*. (Der spitzfindige, scharfsinnige Lehrer.) Das Allgemeine hat bei ihm dieselbe dreifache Existenz, wie bei Albert und Thomas; er verwirft deshalb den Nominalismus. Das Allgemeine ist aber nach ihm nicht in der Form enthalten und die Materie ist nicht das vereinzelnde Princip, vielmehr ist das Einzelne das letzte Wirkliche (*ultima realitas*). Das Einzelne ist gegen das Universale nicht das mangelhafte, sondern das vollkommenere, da es nur dadurch entsteht, dass zu dem Inhalte des Allgemeinen, oder zu dem Was der Sache (*quidditas*) die individuelle Natur (*haecceitas*), oder die individuellen Unterschiede hinzutreten. Deshalb kann auch das Immaterielle als Einzelnes bestehen und bei dem Einzelnen ist die *species* nicht, wie Thomas sagt, mit der Einzelheit identisch.

Das Allgemeine und das Individuelle ist in den Dingen nicht bloß *virtualiter* (der Möglichkeit nach), sondern auch *formaliter* (der Sache nach) unterschieden, aber das Allgemeine besteht nicht als ein besonderes Ding.

Interessant ist das, was Scotus über den Begriff des Seins sagt. Das Seiende (*Ens*) ist nach ihm der allgemeinste aller Begriffe; er greift über den Unterschied der Kategorien hinaus und ist deshalb ein „transscender“ Begriff, da sowohl die Substanzen, wie die Accidenzen sind; ebenso kommt sowohl Gott, wie der Welt das Sein zu. — Nach Bd. I S. 67. der Philosophischen Bibl. ist die Seinsform der Gegensatz gegen die Wissensform. Bei dem Wahrnehmen fließt der in der Seinsform befasste Inhalt des Dinges in die Wissensform über. Auf der Identität dieses Inhalts im Sein und Wissen beruht die Wahrheit des Gewussten. Die Seinsform an sich geht nicht mit in das Wissen über, ist deshalb in ihrer positiven Natur unerkennbar; dadurch bleibt der Gegenstand von seiner Vorstellung unterschieden. Indem Scotus das *Ens* über die Kategorien des Aristoteles stellt, fühlt auch er, dass es eigentlich nicht durch das Wissen erfasst werden kann und nennt es deshalb transscendent. Die übrigen transscendenten Begriffe heißen bei Scotus *passiones entis* und sind theils *unicae*, theils *disjunctae*; zu jenen rechnet er das *unum*, *bonum*, *verum*; zu diesen das *idem* und *diversum*, das *contingens* und *necessarium*, den *actus* und die *potentia*, das Gleiche und Ungleiche. Man sieht, wie Scotus sich bemüht hat das Sein, als eine reine Form und als Gegensatz zur Wissensform, von dem Inhalt zu sondern, und so sich einer Lehre zu nähern, wie sie in Bd. I vorgetragen ist. Ebenso hat Scotus eine Ahnung von der besonderen Natur der Beziehungsformen und Wissensarten; jene *passiones disjunctae* des *ens* gehören hierher und Scotus hat ihnen wohl den Namen *passiones* (Erleidungen) deshalb gegeben, weil er fühlte, dass diese Beziehungen eigentlich nicht dem Sein der Dinge angehören, sondern nur Behandlungsweisen bezeichnen, welche das Seiende durch die rein im Denken erfolgenden Beziehungen und Auffassungen desselben erleidet. Doch ist dies alles bei ihm noch unklar und unvollständig.

Gott ist ihm als *actus purus* (reine Wirklichkeit ohne Mischung mit Möglichem, oder Materiellem), schlechthin

einfach. Sein Dasein ist nicht aus Begriffen (*ex terminis*) *a priori* beweisbar, sondern nur *a posteriori*, aus seinen Werken. Von der Betrachtung unserer menschlichen Eigenschaften können wir *via eminentiae* zur Erkenntniss des göttlichen Wesens gelangen. Jede geschaffene Substanz, sei sie geistig oder körperlich, hat auch eine Materie an sich; hierin weicht Scotus von Albert und Thomas ab; aber Leibniz hat diesen Satz des Scotus wieder aufgenommen. Thomas ist in Bezug auf den menschlichen Willen Determinist, Scotus dagegen Indeterminist; jener lehrt die Prädestination, dieser nähert sich der Lehre der Pelagianer und erhebt die menschliche Willensfreiheit über die Causalität.

Wilhelm von Occam, der letzte der bedeutenderen Scholastiker, gest. 1347, war Nominalist. Nach ihm kann das Dasein Gottes überhaupt nicht durch die menschliche Vernunft erwiesen werden; damit fällt die *Theologia naturalis*, welche aber Leibniz und Kant später wieder aufnahmen. Indem Occam nur das Einzelne als real anerkennt und nach ihm das Allgemeine nur durch das Denken erlangt wird, gewinnt die Sinnes- und Selbst-Wahrnehmung eine weit grössere Bedeutung für die Erkenntniss und insofern kann der Nominalismus, der sich nun bis zu Hegel in der Philosophie erhielt, als der Vorläufer der modernen Naturwissenschaft gelten, indem man dadurch zu einer sorgfältigeren Beobachtung des Einzelnen veranlasst wurde und die scholastischen Abstractionen bei Seite liess. Occam sagt: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem; sufficiunt singula et ita res universales frustra ponuntur. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt.* Das *supponunt* ist hier *intransitiv* für *stant* gebraucht. Die *termini* sind die *όροι* des Aristoteles und die Nominalisten erhielten davon auch den Namen der Terministen. Occam sagt: Giebt man den Universalien mit Plato eine abgesonderte Existenz, so macht man sie zu Einzeldingen; sind sie in den Einzeldingen, aber verschieden von dem Individuellen, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Einzeldinge vervielfacht, also ebenfalls vereinzelt; ein *formaler* (sachlicher) Unterschied ist also nicht anzunehmen; besteht aber das Allgemeine nur so in dem Einzelnen, dass erst das menschliche Denken es daraus abtrennt, so besteht

in ihm nichts als Allgemeines, da das menschliche Denken das äussere Object nicht gestaltet, sondern nur dessen Begriffe in uns erzeugt. Deshalb besteht das Allgemeine nur im denkenden Geiste, als *conceptus mentis, significans univoce plura singularia*, und auch in dem Geiste nicht *subjective* (substantiell), sondern als Vorstellung (*objective*); ausserhalb des Geistes aber nur als das Wort (*vox*), welches nach Uebereinkommen mehrere Einzeldinge bezeichnet. Wie die Vorstellungen in uns, sind die Ideen in Gott, nicht substantiell, (*substantive*) nicht als Theile seines Seins, sondern nur als Vorstellungen von den Dingen. (Man sehe auch Erl. 31.) Die Wissenschaften werden lediglich durch Induction aus der Erfahrung gewonnen. Die sittlichen Regeln sind an sich keine nothwendigen, vielmehr hätte Gott durch seine Gebote auch andere Regeln für die sittlichen und gerechten erklären können. Das Dasein Gottes kann weder *a priori*, noch *a posteriori* bewiesen werden; auf letzterem Wege kann es nur wahrscheinlich gemacht werden.

Diese kurzen Auszüge aus den Systemen der bedeutendsten Scholastiker zeigen zunächst, dass sie die erkenntniss-theoretischen Fragen beinahe erschöpft haben, und dass, abgesehen von dem subjectiven Idealismus, die neuere Philosophie nicht über sie hinaus gekommen ist. Die Systeme der Scholastiker verdienen deshalb ein viel sorgfältigeres Studium, als in gegenwärtiger Zeit auf sie verwendet wird. Insbesondere ist auch Leibniz, selbst in seiner späteren Philosophie, noch ganz in deren Begriffen und Methoden befangen, und mit Ausnahme seiner vorher-bestimmten Harmonie kann man die meisten Sätze seiner Philosophie beinahe wörtlich schon bei den Scholastikern aufzeigen, und selbst die prästabilierte Harmonie ist nur das im Eins zusammengezogene Wunder der vielen Wunder, wie sie Malebranche bereits in seinem Occasionalismus gelehrt hatte. Die hier gebotenen Auszüge aus den Systemen der Scholastiker werden zugleich das bessere Verständniss der in dieser Erstlingsschrift auftretenden Begriffe erleichtern. Es ist in der Uebersetzung dieser Disputation versucht worden, die meisten derselben mit deutschen Worten wieder zu geben, weil der deutsche Ausdruck doch immer zu einer bestimmteren Vorstellung führt. Freilich hat dabei dem Deutschen eine ähnliche

Gewalt angethan werden müssen, wie die Scholastiker sie der lateinischen Sprache angethan haben. Vielfach zeigt sich auch hier, dass die deutsche philosophische Kunstsprache, wie sie der moderne Realismus einzuführen versucht, sehr wohl geeignet ist, selbst die Begriffe der Scholastiker ziemlich treu und verständlich wieder zu geben.

2. Princip des Einzeldinges § 1 S. 1. L. nennt hier Gott den *primum actum*, nach dem Vorgange von Scotus, welcher Gott den *actus purus* nennt. *Actus* ist hier das Wirkliche, die reine Form, das *εἶδος* des Aristoteles, im Gegensatz zu denjenigen Formen oder Seelen, welche mit der Materie gemischt sind. L. gebraucht hier statt *purus*, das Wort *primus*, womit er anzeigt, dass Gott das erste Wirkliche ist, im Gegensatz zu den von ihm erschaffenen Engeln und der Welt. Gott, als Schöpfer, ist zugleich die Quelle alles anderen Wirklichen. Der Schlusssatz dieses § bezieht sich auf den Gegensatz des Realismus und Nominalismus. L. war Nominalist; das Allgemeine ist deshalb für ihn nur im Denken vorhanden; dessen ungeachtet bezieht es sich auf das Gemeinsame in den Dingen und so kann L. sagen, dass Gott als Ursache in den Dingen das geschaffen habe, was das menschliche Denken dann mit seinen Begriffen zu bezeichnen sucht. L. bittet also Gott, dass er ihm die richtigen Begriffe zu den von Gott erschaffenen Dingen verleihen möge.

3. Einzelding. § 2. S. 2. Das von L. gebrauchte lateinische Wort *individuum* wird in den geschichtlichen Darstellungen der L.'schen Philosophie meist mit dem germanisirten Worte: Individuum übersetzt. Allein mit Unrecht, da letzteres nur von dem Einzelnen der vernünftigen Geschöpfe gebraucht zu werden pflegt, während es hier den für alles Seiende geltenden Gegensatz zum Allgemeinen, also das Singulare, d. h. das Einzelding überhaupt, bezeichnen soll, somit das Einzelne nicht bloß bei den lebenden und organischen Wesen, sondern überhaupt das Einzelne im ganzen Gebiete des Universums.

Der zweite Satz des § 2 will mit den Worten: *quemadmodum universale* das Einzelding nicht zu einem Allgemeinen machen, sondern es nur mit dem Allgemeinen in so weit vergleichen, dass es, wie dieses, nicht bloß

ein bestimmtes Einzelne, sondern jedwedes Einzelne bezeichnet und deshalb als ein logischer Begriff zu den Aussagen oder Sätzen benutzt werden kann, wo es natürlich das Subject bildet. Sodann bezeichnet aber das Einzelding auch das Ding, oder das wirkliche Einzelne selbst und in diesem Sinne hat es eine metaphysische, die Dinge selbst bezeichnende Bedeutung, wie ja auch die Worte für die Universalien schon im gewöhnlichen Leben zur Bezeichnung des einzelnen Seienden gebraucht zu werden pflegen.

Der dritte Satz wiederholt diese Gedanken, wonach das Wort: Einzelding bald als Begriff im Denken auftritt, bald als Bezeichnung eines seienden Einzeldinges gebraucht wird. Das Wort: *formaliter* bezeichnet hier das bloß Vorgestellte, im Gegensatze zu dem Seienden; das Wort: *fundamentaliter* bezeichnet das dem Vorgestellten zu Grunde Liegende, das *ὑποκειμενον* des Aristoteles.

Mit den vierten Satze bezeichnet L. nur den verschiedenen Sprachgebrauch des Wortes *individuum* innerhalb des Nominalismus; in der Regel verstand der Nominalismus nur die Einzeldinge der Welt unter *individuum*; ausnahmsweise aber galt ihm auch Gott als ein solches. Die Substanz befasst auch Gott mit, nur dass Gott keine *accidentia* hat; die erschaffene Substanz soll hier nur anzeigen, dass die Accidenzen nicht als Einzeldinge gelten und unter dem *individuum* nicht mit zu verstehen sind. Deshalb beschränkt L. auch am Schluss dieses § seine Abhandlung auf die substantiellen Einzeldinge.

4. Princip. § 2. S. 2. Princip ist die lateinische Uebersetzung von *ἀρχή*, womit Aristoteles nicht bloß das zeitlich Vorhergehende und auch nicht bloß die Ursache überhaupt bezeichnet, sondern die erste Ursache, insofern sie aus sich selbst, und als Erstes dasjenige hervorbringt, als dessen Princip sie auftritt. Deshalb dient das Princip bei dem Syllogismus zugleich als der Grund, oder als die vorgestellte Ursache, welche als der Mittelbegriff die Verbindung des Subjects mit dem Prädicat in der Conclusion herbeiführt.

Indem L. dieses Princip für die Vereinzelung der Dinge aufsucht, will er damit nicht die Frage lösen, wie

aus den Universalien die Einzeldinge abzuleiten seien, an welcher schon Plato seine Kraft mit dem *μεταλαμβάνειν* vergeblich versucht hatte; denn mit dieser Frage hat es nur der Realismus zu thun, für welchen allein die Universalien ein wirkliches Dasein haben; vielmehr ist die Frage für L. die, wie überhaupt es zu erklären ist, dass Einzeldinge bestehen, oder welches das unterscheidende Kennzeichen ist, auf dem der Begriff des Einzeldinges beruht. — Inneres und äusseres Princip unterscheiden sich, wie die gleichen Ursachen; das innere Princip wirkt in dem Einzeldinge selbst, das äussere bewirkt das Einzelding von Aussen, wie z. B. Thomas die Materie als solches individualisirendes Princip aufstellte, deshalb trifft diese Eintheilung nur das Princip der seienden Einzeldinge, nicht das *principium cognoscendi*.

Zum Schluss giebt L. bestimmt an, über welches Princip und von welchen Einzeldingen er in dieser Disputation handeln wird. Er will also, als Nominalist, von einem realen Princip (nicht blos von einem Grunde im Denken) handeln, was die Unterlage oder der Gegenstand der Vorstellung des Einzeldinges im menschlichen Verstande ist. Der Zahlen-Unterschied (*differentia numerica*) bezeichnet bei den Realisten die in dem Einzeldinge enthaltenen, ihm eigenthümlichen Stücke, durch deren Hinzutritt zu dem Universale dieses zu einem Einzelding umgewandelt wird; es sind die *ιδιαι* des Aristoteles. L. führt sie hier mit auf, obgleich er als Nominalist sie nicht anerkennt, weil er in seiner Disputation auch die Meinungen der Realisten besprechen will.

5. Scotus; Thomas § 3. S. 2. Man sehe Erl. 1. Thomas nahm den Stoff als Princip der Einzelheit bei denjenigen Substanzen an, welche Körper sind, oder als Seelen mit Körpern verbunden sind. Dagegen sollte bei den Engeln, deren Seelen ohne Körper sind, die Vereinzelnung durch die Seelen selbst, d. h. durch deren *entitas*, also durch den ganzen Seinsinhalt derselben geschehen, so, dass bei ihnen die Art und das Einzelding zusammenfallen, und jeder Engel zugleich ein Einzelwesen und eine besondere Art vorstellt. Scotus stellte dagegen die Engel den anderen Substanzen gleich und es sollte überall die *quidditas*, *το τι* des Aristoteles, (nicht das

το τι ἦν εἶναι) oder der Inhalt der Art durch die *Haecceitas*, d. h. durch die den Individuen eigenthümlichen Accidenzen (die *idia* des Aristoteles) zu Einzeldingen werden.

6. Die verschiedenen Principien. § 3. S. 2. Der ganze Seinsinhalt (*tota entitas*) hebt den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Art und den Eigenthümlichkeiten des Einzeldinges auf; es soll damit gesagt werden, dass der ganze Inhalt des Einzeldinges, also alle jene, nur vom Realismus unterschiedenen Stücke desselben zusammen, das Princip des Einzeldinges ausmachen. Es ist dies die Ansicht der Nominalisten, die namentlich Occam vollständig zur Geltung brachte und sie ist die Consequenz, sobald die Universalien, also auch die Gattungen und die Arten, nicht als ein Seiendes gelten. Deshalb fiel bei den Nominalisten der ganze Inhalt des Einzeldinges in ein Ununterschiedenes zusammen, womit dann freilich bei ihrem Princip nur ein tautologischer Satz herauskam, dahin lautend, dass das Princip des Einzeldinges das Einzelding ist. Daher wird dieser Satz erst als Gegensatz zu dem der Realisten verständlich, indem sein entscheidender Inhalt dann ein negativer ist und dahin geht, dass weder die Materie, noch die Eigenthümlichkeiten des Einzeldinges das Princip desselben sind. — Was unter der blossen Verneinung, als der zweiten Ansicht, zu verstehen ist, giebt L. in § 11 näher an, bis wohin die Erläuterung vorbehalten bleibt. Die dritte und vierte Meinung ist die der Realisten; mit der dritten ist wohl Thomas gemeint, obgleich dieser mehr die Materie und nicht die Existenz als Princip der Einzelheit hinstellt; indess ist bei ihm die Gattung und die Art, als das Universale, nicht für sich bestehend, und existirt auch nicht *realiter*, sondern nur *formaliter* in dem Einzeldinge. (Man sehe Erl. 30.) Insofern könnte man sagen, dass Thomas die Existenz als das Princip der Einzelheit aufstelle. Scotus vertritt die vierte Ansicht, wonach die *Haecceitas*, die Diesheit, die Einzeldinge bewirkt. Auch diese Ansichten werden später noch näher zur Untersuchung kommen.

7. Tota entitas. § 4. S. 3. Die von L. selbst adoptirte erste Ansicht ist auch die des Occam und über-

haupt die aller Nominalisten; indess stützen sie dieselbe weniger auf die *tota entitas*, wie hier L. thut, da dieses Princip nach Erl. 6. auf eine Tautologie hinausläuft, als auf die Nicht-Wirklichkeit der Universalien. Occam sagt nur: *Quaelibet res, eo ipso quod est, est haec res*. Daraus hat man dann die *tota entitas* als Princip des Einzeldinges gemacht. Die Ursache des Dinges ist nach Occam auch zugleich die Ursache seines Seins als Einzelheit, was allerdings selbstverständlich ist, wenn den Universalien das Sein abgesprochen wird.

8. Die Autoren in § 4. S. 3. Peter Aureolus, auch *Doctor abundans*, oder *Doctor facundus* genannt, vertheidigte den Conceptualismus, (Erkl. 1) die mildere Art des Nominalismus; er sagt: Es ist klar, dass der Begriff des Menschen und des Geschöpfes, so wie er von dem Socrates unterschieden wird, nur von dem Verstande gebildet und nichts anderes ist, als ein Begriff in der Seele; denn die Natur bildet diese unterschiedenen Begriffe nicht als wirklich bestehende. Daher erhellt, dass wir die Dinge selbst im Verstande anschauen und keineswegs blosse *formas speculares, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva*. Die Begriffe in der Seele (*mentis conceptus*) bestehen daher nur in den Vorstellungen der Einzeldinge, sie sind die objectiven Kenntnisse. Aureolus war Erzbischof zu Aix und starb 1345.

Johann Capreolus, gestorben 1444, war Thomist, also ein Gegner des Nominalismus. Die unter *sentent.* citirten Schriften bezeichnen Commentare zu des Lombardus, des *magister sententiarum*, Schrift: *Libri sententiarum*.

Herväus Natalis (aus Nodellec) war General des Dominicanerordens und starb 1323. Er war Thomist und vertheidigte seinen Lehrer gegen die Angriffe des Durandus. Er kann hier nur insofern als ein Anhänger der *tota entitas* als Princip der Einzelheit gelten, inwiefern er mit Thomas das Princip der Einheit in die Materie verlegte und diese durch ihre Erfüllung der ganzen Form, die *tota entitas* vorstellt. Er verfasste eine Sammlung vermischter Disputationen, welche er *Quodlibet* nannte; diese Schrift citirt L. hier.

Soncinas, oder Paolo Soncini, ein Thomist,

gest. 1494, machte die *materia quanta* zum Princip der Vereinzelung; in dem: *quanta* liegt die Begrenzung und in diesem Sinne nähert er sich dem richtigen Gedanken, dass die Gestaltung und die Begrenzung die Einzelheit herbeiführt. Denn das *quantum* bezeichnet die bestimmte Grösse, welche ohne Begrenzung nicht möglich ist. L. führt ihn nur als Gewährsmann hier dafür an, dass die Nominalisten oder Terministen (Erl. 1) die von L. vertheidigte Ansicht ebenfalls vertheidigen. Auffallend ist, dass L. nicht den wichtigsten Vertreter dieser Ansicht, den Occam, anführt; es scheint, dass die Schriften von Occam in der Bibliothek seines Vaters, welche allein L. als Schüler benutzt hatte, nicht vorhanden gewesen sind. Soncinas schrieb *Quaestiones ad Aristot. Metaphysicam, Kategorias* u. s. w., welche Schrift L. hier citirt.

Gregor von Rimini, 1357 General der Augustiner, war Nominalist und Verfasser eines Commentars zu des *Lombardus liber sententiarum*, welchen L. hier citirt.

Gabriel Biel, Prediger in Mainz, einer der Gründer der Universität Tübingen, gest. 1495, schrieb ein *Epitome circa Lombardi libros sententiarum*, was L. hier citirt.

Wilhelm Durand, der Gegner von Herväus, Dominicaner, Bischof von Meaux, *doctor resolutissimus* genannt, starb 1332. Er schrieb ebenfalls einen Commentar zu Lombardus. Er war anfangs der Lehre des Thomas zugethan, allein später trat er derselben und deshalb auch dem Herväus entgegen und bahnte den Nominalismus an.

Franz Murcia war Professor der Academie zu Alkala; er starb 1644.

9. Ramoneda. § 4. S. 5. Christoph von Ramoneda war Doctor der Theologie und Philosophie, starb gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Er schrieb einen *Commentar in libellos divi Thomae de ente et essentia*.

Hier giebt L. selbst eine nähere Erklärung über seinen Begriff der *entitas tota*; sie befasst danach sowohl die Form, wie die Materie des Einzeldinges, die Substanz, wie die Accidenzen und deshalb wird die Uebersetzung mit „ganzer Seinsinhalt“, wie hier geschehen, die richtige sein. Der Satz, dass das Einzelding sich selbst vereinzele, war von Thomas nur als Princip der

Vereinzelung bei den stofflosen Substanzen, oder den Engeln aufgestellt worden; deshalb nimmt es auch L. nicht als ein allgemeines Princip, wie die *tota entitas*, sondern nur als dieser untergeordnet an.

Franciscus Suarez, geb. zu Granada 1548, gest. zu Lissabon 1617, lehrte die Philosophie in Salamanca und Rom. Er gilt als der Hauptvertreter der Scholastik in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens; er war Thomist und hiess auch *papa metaphysicorum*. L. schätzt ihn sehr.

Marcus Antonius Zimara war ein Anhänger des Araber Averroës, stammte aus dem Neapolitanischen und starb 1532.

Archangelus Mercenarius stammte aus Padua, starb 1585. Er schrieb *Dilucidationes* zu des Aristoteliker Averroës dunklen Stellen.

Pererius, oder Benedictus Pereira, war ein spanischer Jesuit aus Valencia; er starb 1610. Er schrieb einen Commentar zu Aristoteles Metaphysik, den L. hier citirt.

Abraham Calov, geb. 1612 zu Morungen in Preussen, gest. 1686 als Professor der Theologie in Wittenberg, schrieb unter anderen auch eine *Metaphysica*, welche L. hier citirt. L. erwähnt seiner auch in der *Theodicee* als eines tüchtigen Scholastikers.

Daniel Stahl, gest. 1654, war Professor der Philosophie in Jena; er schrieb ein *Compendium Metaphysicae*, was L. hier citirt.

Diese Citate des § 4 zeigen, dass L. schwerlich damals die Original-Werke der bedeutenderen Scholastiker, also namentlich die des Thomas, des Scotus und des Occam gelesen hatte, denn sonst würde er dieselben nicht immer nur nach den Berichten anderer Schriftsteller citiren. Daher mag es auch kommen, dass er die Thomisten zu Anhängern seiner Ansicht zählt, obgleich diese den Realismus vertraten, wie Erl. 1 gezeigt worden. Wahrscheinlich haben in der Bibliothek seines früh verstorbenen Vaters, zu der er schon mit seinem achten Jahre den Zutritt erhielt, und in welche er sich während seiner Knabenzeit ganz vertiefte, die Schriften dieser bedeutendsten Scholastiker gefehlt.

10. Bassolius. § 5. S. 4. Johann Bassolius blühte um 1322. Er schrieb einen Commentar zu des Lombardus Sentenzen. Er war ein Franziscanermönch, und die Mitglieder dieses Ordens waren meist Scotisten, während die Dominicaner Thomisten waren. In den Büchern über die Geschichte der Philosophie wird er als Anhänger des Occam aufgeführt, indess soll er schon vor Occam nominalistische Ansichten geltend gemacht haben, so, dass er wahrscheinlich zwischen Scotus und Occam in seinen Aussprüchen geschwankt hat. Der Einwand des Bassolis hier soll bei § 13 zur Erläuterung kommen, wohin L. ihn verweist. Man sehe Erl. 19.

Was aber den Beweisgrund des L. für die *entitas tota* in diesem § als Princip der Vereinzelung anlangt, so erscheint er als ungenügend, denn der Obersatz enthält bereits die Conclusion in sich und der Beweis leidet deshalb an einer *petitio principii*. Die *entitas tota* ist nur ein anders geformtes Wort für das *esse* eines Gegenstandes, und wenn also das *esse* schon die Einzelheit desselben bewirkt, so versteht sich dies auch für die *entitas tota*. Die ganze Frage nach dem Princip der Vereinzelung hat eigentlich nur für die Realisten Bedeutung, welche den Universalien die Existenz und gewissermaassen die Priorität vor den Einzeldingen zusprechen. Bei ihnen kann man fragen, was veranlasst das Universale sich zu Einzeldingen umzugestalten? Dagegen haben für die Nominalisten die Universalien keine Existenz; für sie bestehen nur Einzeldinge und sie bedurften daher gar keines Princip für die Vereinzelung; sie waren für sie das Ursprüngliche und so wenig sie für den Stoff und für die Form noch nach einem höheren Princip suchten, so wenig hatten sie es für die Einzeldinge, als solche, nöthig.

Um überhaupt die nun folgenden Ausführungen in der vorliegenden Schrift des L. zu verstehen, wird es nöthig sein, die Ansicht des modernen Realismus hier kurz darzulegen, wie sie in der Ph. d. W. S. 131. 285. und Bd. I der Philosophischen Bibl. S. 26. und 52. dargelegt worden ist.

Danach hat man die sehr gleich klingenden Worte: Einheit, Einzelheit, Eins genau zu unterscheiden und man kann die ganze, von L. behandelte Frage nur

verstehen, wenn man ermittelt, einmal, welches ist das Princip, was die Unterschiedenen zu Einem verbindet, und dann, welches ist das Princip, welches aus Einem Viele macht? — Die Wahrnehmung bietet uns alles Seiende nur in Quantitäten und Qualitäten. Als verbindendes Element verschiedener Qualitäten und Quantitäten ergiebt nun die Beobachtung drei Bestimmungen: 1) die räumliche und zeitliche Berührung; dadurch ist der Stamm mit seinen vielen Zweigen und Blättern nur ein Baum und die 24 Stunden machen nur einen Tag aus; 2) die räumliche und zeitliche Durchdringung; in dieser Weise durchdringen sich das Weisse, das Harte, das Salzige zu einem Gegenstande, dem Kochsalze, ebenso das Gefühl und Begehren zu einem Affecte; 3) die Kraft, in so weit sie die Entfernung zweier Dinge von einander über eine gewisse Grenze hinaus verhindert; dadurch sind die vielen Planeten unserer Sonne zu einem Sonnensystem vereint. Dahin gehört auch das Begehren der Menschen, wenn es das Gleiche bewirkt und darauf beruht z. B. die eine Ehe zweier Ehegatten; dadurch sind auch die vielen Bewohner eines Landes zu einem Volke verbunden.

Die Gegentheile dieser verbindenden Bestimmungen bewirken die Trennung und damit die Vereinzelung der Dinge. Deshalb zerfällt der eine Apfel durch das Zerschneiden in mehrere Einzeldinge. Deshalb gehören Eigenschaften, die sich nicht durchdringen, nicht zu derselben Sache, wie z. B. das Oel und Wasser in einem Glase; deshalb bewirken die abstossenden Molekülarkräfte, dass leere Zwischenräume zwischen ihren Molekülen bleiben und sie verwandeln die scheinbar eine Sache zu vielen Molekülen, die dem gewöhnlichen Vorstellen nur deshalb nicht als solche gelten, weil sie nicht wahrgenommen werden.

Die Einheit verlangt dagegen mehrere Unterschiede, welche durch sie zu einem Gegenstande werden; sie beruht also auf jenen verbindenden Elementen, welche man sonach als ihr Princip ansehen kann. Das Einzelne verlangt umgekehrt die Trennung des Einen durch die trennenden Elemente; durch diese Trennung werden die Getrennten zu Einzeldingen.

Die Natur dieser einenden und trennenden Elemente

ergiebt, dass beide bei derselben Sache gleichzeitig bestehen können; deshalb kann derselbe Gegenstand bald als ein Einzelner, bald als mehrere Einzelne angesehen werden. Die Molekülen eines Blattes sind durch ihre räumliche Abstossung von einander viele Einzelne und durch die sie zu einem Blatt verbindende und zusammenhaltende organische Kraft nur ein Gegenstand, und die Blätter des Baumes bilden durch ihre räumliche Berührung nur einen Gegenstand, den Baum, und werden zu vielen Dingen, wenn sie im Herbst abfallen. Für das Kind in der Wiege ist, wenn es die Augen aufschlägt, der ganze Gesichtskreis nur ein Gegenstand; erst allmählig wird er zu vielen, wenn es bemerkt, dass Manches sich von anderen trennt, während wieder Anderes durch seine gleichbleibende Verbindung sich als eines erhält.

Was endlich die Eins anlangt, so ist sie das Element der Zahlen. Die Zahlen sind aber kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform des Denkens. Zur Anwendung dieser Zahlbeziehung auf Seiendes bedarf es mehrerer Dinge, also Einzelner, die aber in irgend einem Umstande eine Gleichheit mit einander haben, sei es auch nur die, dass sie sämtlich Seiende sind. Die Eins ist also das Symbol des Einzelnen, und die Zahlen sind das Symbol der Einheit, der von ihnen zusammengefassten Einzelnen.

Neben diesen seienden Elementen, welche vereinigen und trennen, giebt es auch Beziehungsformen mit gleicher Wirkung, die aber, da sie selbst nur im Denken bestehen, auch keine Einheit oder Trennung im Sein, sondern blos eine solche im Denken hervorbringen. Dahin gehören die bereits erwähnten Zahlen, ferner das Gleich und Ungleich; ferner die Ursache, welche sich mit ihrer Wirkung eint; ferner der Zweck, welcher die Menschen eint, wenn sie gemeinsam ihre Kräfte zu dessen Erreichung verwenden; so ist die Armee eine Einheit trotz der vielen einzelnen Soldaten, die dazu gehören. Diese Andeutungen werden hier genügen, um die Schwächen der Ausführungen zu erkennen, wie sie in dieser Disputation des L. vorkommen. Zunächst erhellt, dass die *tota entitas* in dem *tota* die Einzelheit schon voraussetzt, die sie doch erst begründen soll, denn in dem *tota* (die ganze) liegt schon, dass der Gegenstand von anderen abgesondert und also ein Einzelding ist. Dagegen lässt

diese *tota entitas* gerade dasjenige weg, was allein die Vereinzelung herbeiführt, nämlich die räumliche oder zeitliche Trennung von Anderem. An demselben Mangel leidet das Argument in diesem § 5, wenn es heisst: „Das, „durch welches etwas ist, durch das ist es der Zahl „nach eins; nun ist aber jede Sache durch ihren Seinsinhalt etwas, also ist der Seinsinhalt das Princip der „Vereinzelung.“ Auch hier ist mit dem „Etwas“, mit der „Sache“ (*res*) bereits eine Einheit eingeführt, von der man nicht sieht, worauf sie beruht; und eben so wenig ist angegeben, wie das blossse Sein ihres Inhalts sie zu einer Einzelnen macht.

Der Kern in einem Apfel ist sicherlich eine *tota entitas*; dessen ungeachtet ist er, so lange er im Apfel steckt, kein Einzelnes, sondern nur ein Theil des einen Apfels; erst wenn der Apfel zerschnitten wird und der Kern herausfällt, (sich trennt) ist er ein Einzelding. Man ersieht also, dass das Sein (*esse*) allein keine Trennung herbeiführen kann; nur das *totum* versteckt den Mangel. Dieses *totum* hätte also untersucht werden sollen, und da gerade dies nicht geschehen ist, so erhellt, dass das Argument sich in einer blossen Tautologie bewegt. — Bassolius fühlte dunkel, dass die Zahlen nur dem Denken, nicht dem Seienden angehören, allein er gelangte zu keiner Klarheit, weil er neben dem *formaliter diversum*, wie es die Zahl von der Sache sein soll, doch auch wieder sagt, *per quod quid est, per idem realiter unum numero est*.

11. Mercenarius. § 6. S. 4. Dieser § ist schwer zu verstehen, da L. die Entgegnung des Mercenarius nur sehr kurz andeutet. Der Sinn des § ist wohl folgender. Mercenarius war zwar Thomist und hätte danach das Princip der Vereinzelung in der Materie finden sollen; allein er folgt hier, wie L. bemerkt, dem Scotus, welcher das Princip in die *Haecceitas* verlegt. Danach macht Mercenarius das *unum numero* zu der Eigenthümlichkeit des Einzelnen, zu den *idiōis* des Aristoteles und sagt, die Eins füge dem zunächst vorhandenen *Universale* allerdings nicht eine *specifica differentia*, aber wohl eine *differentia numerica*, d. h. ein *accidens individui* hinzu, und deshalb sei die *res* erst dadurch eine einzelne. Darauf entgegnet L., in diesem Falle sei dann das Hinzugefügte

ein reales, gehöre also zur Sache selbst, d. h. zur *tota entitas* und es ergebe sich damit der Widersinn, dass die Sache sich selbst etwas hinzufüge. Hiergegen könnte nun Mercenarius zwar einwenden, er meine unter *ens* keine Zustände (*modi*), sondern nur Substanzen; allein, entgegenet L., wenn die Eins nicht zu der hinzugefügten Accidenz gehören soll, so sei sie selbst nichts Hinzugefügtes und deshalb sei sein Obersatz richtig; solle aber die Eins dem hinzugefügten Accidenz zukommen, und erst dadurch das *ens* ein einzelnes werden, so sei es vorher kein *ens singulare*, müsste also ein *universale* sein, dessen Unzulässigkeit L. selbst später zeigen wird.

12. Ramoneda. § 7^a. S. 5. Auch bei Ramoneda zeigt sich das Gefühl, dass die Eins als Element der Zahlen nur dem Denken angehört; deshalb unterscheidet sie sich im Denken von der vorgestellten Sache, während sie, wenn auch die Sache als eine einzelne genommen wird, nicht als etwas Besonderes der Sache hinzutritt. Indess ist auch bei ihm dieser Gedanke unklar geblieben, daher der dunkle Ausdruck. Ramoneda folgert daraus gegen L., dass auch im Denken die Principien des Einzelnen und der Sache verschieden sind. Die Stelle bei Aristoteles, auf die sich Soncinas bezieht, betrifft gar nicht die hier vorliegende Frage über das Princip des Einzeldings, sondern Aristoteles erledigt da nur ein in Buch III seiner Metaphysik aufgestelltes Bedenken, nämlich, ob die Metaphysik eine Wissenschaft sei, oder, ob sie in mehrere zerfalle. Nun hängt aber die Einzelheit für eine Wissenschaft von ganz anderen Bedingungen ab, wie die Einzelheit eines seienden Dinges und es kann deshalb das dort von Aristoteles Gesagte und übrigens auch sehr Unerhebliche in keinem Falle für die hier vorliegende Frage benutzt werden. L. macht nun in dem Folgenden sich selbst einen Einwurf, der allerdings sehr spitzfindig ist, und er stellt demselben dann entgegen, dass, wenn das Ding nicht durch seinen ganzen Seinsinhalt eins würde, dann auch der Theil des Dinges, der nicht die Einzelheit bewirkt in sich (*intrinsece*) ein Einzelnes sein würde; deshalb würden die Principe des Einzelnen und des Dinges sich zu einander, wie das Ganze zu dem Theil verhalten, (weil nämlich die Einzelheit in

beiden vorkommt) und daher werde auch das Einzelne und das Ding sich wie das Ganze zu dem Theil verhalten, ja das Ding würde der Einzelheit etwas hinzufügen. — Es sind dies Kampfspiele im Denken, die daraus hervorgehen, dass die Grundbegriffe, mit denen hier operirt wird, in ihrer wahren Natur nicht erkannt sind. Indem sie daher nur als halb wahre benutzt werden, ist es natürlich, dass sie bald zum Beweis der Affirmative, bald zum Beweise der Negative benutzt werden können. Es ist dies einer der hauptsächlichsten Mängel, an dem die Scholastik gekrankt hat.

13. Stahl. Durandus. § 7^b. S. 5. L. geht mit diesem § zu den Gründen über, welche für seine Ansicht sprechen.

Der Grund zu 1) trifft indess nicht das zu beweisende Thema. Es soll das Princip der Vereinzelung aufgefunden und bewiesen werden; nun kann man zugeben, dass die Principien für das Allgemeine und für das Einzelne sachlich dieselben seien, allein dies erläutert nicht, wie überhaupt das Allgemeine, oder wie sonst Etwas zu einem Einzelnen wird. Dies Princip hier kann, da es sowohl das Allgemeine, wie das Einzelne begründet, offenbar nur das Princip für ein beiden Gemeinsames sein; denn es kann bei dem einen doch nicht anders wirken, wie bei dem anderen, sonst wäre es nicht dasselbe Princip. Hiernach kann es offenbar nicht Princip für das sein, worin sich beide unterscheiden, nämlich für die Allgemeinheit und Einzelheit. Der ganze Seinsinhalt mag bei dem *Universale* das Princip seines Seins sein, allein daraus folgt nicht, dass dies auch für das Einzelne gilt, da es gerade durch diese Vereinzelung sich von dem *Universale* unterscheidet. L. meint, der Obersatz stütze sich auf die Analogie, womit nur die Aehnlichkeit zwischen Allgemeinem und Einzelnem gemeint sein kann; allein diese Aehnlichkeit ist gerade für den hier zu beweisenden Punkt nicht vorhanden. Dasselbe gilt für den Grund zu 2); indem das Princip das *Universale* von vielen Einzelnen, aus dem, worin sie einander ähnlich sind, abgezogen worden ist, erhellt eben, dass die Einzelheit, auf die es doch hier ankommt, bei Seite gelassen wird. — Auch der dritte Grund, der des Durandus, leidet an demselben Mangel.

Wenn auch das *Universale* und das Einzelne sich sachlich (*realiter*) nicht unterscheiden, so thun sie es doch in der Form, nämlich in der Vereinzelung und deshalb kann das bei ihnen für das Sachliche gemeinsam geltende Princip nicht auch für diesen Unterschied geltend gemacht werden. Durandus wurde aus einem Thomisten erst später ein Nominalist und aus letzterer Zeit datirt dieser sein Grund.

14. Soncinas. § 8. S. 6. Hier bietet L. noch einen vierten Grund für sein Princip der Vereinzelung. Auch hier ist durch die Kürze der Darstellung der § schwer verständlich. Die Thomisten und Scotisten liessen das Einzelne dadurch entstehen, dass zu dem in dem Dinge enthaltenen Allgemeinen noch etwas hinzutrat. Dies war bei den Thomisten die Materie, die zu der Form hinzutrat und bei den Scotisten die *Haecceitas*, die zur Art, (*Species*) hinzutrat. L. fasst dies nun so auf, als wenn hiernach in der einzelnen Sache zugleich eine unbestimmte und eine bestimmte Natur *realiter* vorhanden sein solle, was ein Widerspruch wäre; deshalb, meint er, folge, dass die einzelne Sache sich durch sich selbst vereinzelne, was wohl heissen soll, dass sie nicht in zwei Theile zerfalle, wovon erst der zweite dieselbe zu einer einzelnen mache. Man kann dem entgegenen, dass jene Ansicht keinen Widerspruch enthalte, weil der unbestimmte Theil nicht neben dem bestimmenden Theile fort besteht, sondern weil die Vereinzelung an dem Unbestimmten, (*universale*) selbst sich vollzieht und damit das Unbestimmte aufgehoben wird. Im Denken kann man wohl das Bestimmende wieder absondern, aber dann erst wird der Rest wieder unbestimmt, während durch Hinzutritt des Bestimmenden das Unbestimmte aufgehoben wird. Thomas hatte gesagt: *Unversalia habent esse in rerum natura solum secundum quod sunt individuata. Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.* Hieraus folgert L., dass diese *universalia* nur im Denken bestehen sollen und kommt so zu seinem Dilemma. Er übersieht, dass, wenn auch das Denken erst die Trennung des Allgemeinen aus dem Einzelnen vollzieht, das Allgemeine doch seinem Inhalte nach seine Existenz in der Einzelsache selbst schon hat und nicht

erst durch das Abstrahiren erhält. Es besteht nur als etwas in seinen Grenzen Unbestimmtes, was erst durch den Hinzutritt der eigenthümlichen Accidenzen zur einzelnen völlig bestimmten Sache wird. — Unter „vollständigem Allgemeinen“ (*universale completum*) ist das bestimmte Allgemeine zu verstehen, was allerdings zu einem Widerspruche führt; aber dass der Verstand es erst absondert, nimmt ihm nicht die Realität. — Unter dem „Allgemeinen der Möglichkeit nach“ ist von Bassolius auch nur gemeint, dass erst das Denken das Allgemeine abtrenne, und es nicht schon vollständig begrenzt in dem Einzelnen neben den individuellen Accidenzen bestehe.

15. Socrates. § 9. S. 6. Unter dem Wesentlichen (*essentia*) ist hier dasselbe gemeint, wie unter *universale*; wenigstens bei den Substanzen; die *humanitas* ist ein solches *universale* und eine solche *essentia* bei dem Menschen. L. versucht in diesem § einen Unmöglichkeitsbeweis gegen seinen Gegner. Entweder, sagt er, ist das Allgemeine des Socrates und des Plato, nach Abtrennung des jedem Eigenthümlichen, der Zahl nach verschieden oder nicht; d. h., es sind dies entweder zwei Allgemeine oder nur eins. Im ersten Falle sind sie dann selbst zwei Einzelne, während doch die Gegner das Allgemeine als eines behaupten; sind sie aber nicht mehrere, so steckt im Plato und im Socrates, in jedem dasselbe eine Allgemeine. Sonderbarer Weise zieht aber L. nicht den Schluss, dass dies unmöglich sei, nämlich, dass dasselbe Eine in zwei verschiedenen Einzelnen enthalten sein solle; sondern er folgert nur daraus, dass der Nominalismus dann auch berechtigt sei, anzunehmen, dass dieses eine nur im Denken durch Vergleichung entstehe, welche Vergleichung eben so wohl geschehen könne, wenn dies *universale* für sich bestehe, als wenn es mit den Eigenthümlichkeiten des Einzelnen verbunden sei.

Uebrigens ist der Schluss, dass das eine Allgemeine als ein reales unmöglich sei, wenn es nach dem Realismus in jedem Einzelnen *realiter* enthalten sein solle, ganz richtig. Der moderne Realismus (Bd. I. 24.) erkennt deshalb auch an, dass das Allgemeine so vielmal *realiter* existirt als Einzelne bestehen, und dass nur im Denken diese Unterschiedenen zu einem Begriff des Allgemeinen

zusammenfallen, weil die sie trennenden Unterschiede ihrer Orte im Raume und in der Zeit als unwesentlich bei Seite gelassen werden.

16. Die Gegner. § 10. S. 7. L. kommt hier, nachdem er bereits in § 5. 6. und 7. einzelne Gegner seiner Ansicht widerlegt hat, nochmals auf gewisse Gründe zurück, welche seiner Ansicht entgegengestellt werden, um diese Gründe zu widerlegen. Auch hier thut die Kürze des Ausdrucks der Verständlichkeit grossen Schaden. Der unter I erwähnte Grund stützt sich offenbar darauf, dass die Eins nicht sachlicher Natur sei, sondern, als das Element der Zahlen, nur im Denken bestehe; deshalb sagt das Argument, dass der sachliche Inhalt des Einzeldinges (*tota entitas*) nicht die Einzelheit desselben begründen könne. Was L. dagegen aufstellt, ist ein blosses Bestreiten des Obersatzes; die Art und das Einzelding sollen sich nach ihm sachlich, d. h. in ihrem Inhalte nicht unterscheiden; dies trifft indess nicht das Argument des Gegners. Diese, wie die folgenden Gründe und Gegen Gründe erscheinen nur deshalb so schwer verständlich, weil beide die wahre Ursache der Trennung der Gegenstände in Einzeldinge nicht kennen, die lediglich auf der räumlichen und zeitlichen Trennung derselben von einander beruht. Deshalb gerathen sie auf Kennzeichen und Unterscheidungen, die für den, welcher die wahre Ursache kennt, kaum zu verstehen sind.

Bei dem zweiten Argument wird das Wesen der Sache (*essentia*) benutzt, um L. zu widerlegen. Das Wesen eines Einzeldinges liegt in dem Begriffe der Art und der Gattung zu der es gehört; es wird aber als *essentia* von dem Dasein (*existentia*) abgesondert, und in diesem Sinne heisst es auch, dass in Gottes Verstande das Wesen aller Dinge als Vorstellungen enthalten sei. Nun sagt das Argument: Das Einzelding ist seinem Inhalte nach, oder seinem Wesen nach identisch mit der Art, und da die Art unbestimmt (*indifferens*) ist, so kann in dem Inhalte des Dinges nicht das Princip seiner Einzelheit oder seiner Existenz enthalten sein. Auch hier bewegt sich die Entgegnung des L. in Subtilitäten, ohne Beweis, indem er zu der Essenz in der Einzelsache auch die Existenz rechnet, wahrscheinlich, weil der Unterschied zwischen der Art

und dem Einzelding darin liegt, dass jenes nur im Denken für sich besteht, während erst das Einzelding die Gattung und Art in die Existenz überführt, also die Existenz mit zu dem Wesen oder der Eigenthümlichkeit des Einzeldinges gerechnet werden muss.

Im dritten Argument wird der Art zwar eine Einheit (*unitas*) zugestanden, aber doch nur eine solche, welche geringer (*minor*) ist, als die Einheit (oder vielmehr Einzelheit) des Einzeldinges. Da nun das Einzelding seinem Wesen nach nur den Inhalt der Art in sich enthält, so kann auch seine *entitas* oder sein Seinsinhalt nicht diese grössere Einheit, wie sie das Einzelding enthält, begründen und deshalb kann das Princip der Vereinzelung nicht die *tota entitas* sein.

So ist offenbar dieses Argument zu verstehen. L. beschränkt sich darauf, zu bestreiten, dass die *Essentia* im Sein eine Einheit habe, d. h. er erkennt überhaupt das Sein des *Universale* ausserhalb des Verstandes nicht an, folglich auch nicht eine Einheit dieses *Universale*, als seienden.

Wenn es dann heisst, dass die Accidenzen sich *solo numero* unterscheiden, so ist damit gemeint, dass diese Accidenzen keine Gattungen und Arten haben und deshalb als blosse Einzelne sich unterscheiden. Wäre deshalb die *tota entitas*, welche ja auch die Accidenzen mit befasst, das Princip der Vereinzelung, so könnte diese Mehrzahl der Accidenzen offenbar keine Einzelheit herbeiführen. Auch hier wird die nächstliegende Ursache, die räumliche und zeitliche Trennung der Dinge als die wahre Ursache ihrer Vereinzelung übersehen und dagegen diese Ursache in Subtilitäten aller Art gesucht.

Der auf das Stetige gestützte Einwand wird dahin gehen, dass das stetige Ding sich in für sich bestehende Theile, oder Einzelheiten theilen lässt, obgleich hier doch die *tota entitas* bei den Theilen nicht mehr vorhanden ist.

L. lässt sich auf diese Einwendungen nicht ein, weil seine Disputation sich blos mit der Einzelheit der Substanzen beschäftigt. Indess treffen mittelbar diese Einwendungen auch die Einzelheit der Substanzen, insofern sie auf die *tota entitas*, welche auch die Accidentien befasst, gestützt wird.

17. Die Negation. § 11. S. 8. L. geht hier zu der zweiten Ansicht über, welche das Princip der Ver-
einzelung in die reine Verneinung verlegt. Dies wäre an
sich schwer verständlich, wenn L. nicht selbst hier eine
Erklärung böte, die zwar ingeniös genannt werden kann,
aber doch zeigt, dass die Scholastiker die Natur des
Nicht, als einer reinen Beziehungsform des Denkens,
nicht festgehalten, ja selbst nicht genügend erkannt haben.
Jedes Seiende kann zugleich als das Nicht der übrigen
im Denken aufgefasst und vorgestellt werden und in
dieser Weise könnte sogar das Princip alles Positiven in
der Negation gefunden werden, indem nämlich das ein-
zelne Positive aus der Negation aller übrigen Positiven
hervorgeht, oder als Rest übrig bleibt. Dies sind indess
Spielereien des Denkens, welche die seiende Natur der
Einzelheit nicht aufklären.

Wenn nach Bassolius einige Vertheidiger dieser Ne-
gation damit die Existenz verbunden haben, so ist dies
wohl dahin zu verstehen, dass die Existenz anzeigen solle,
die doppelte Negation beziehe sich auf ein Daseiendes,
an dem sie vollzogen werden solle; denn blosse Ver-
neinungen führen zu keinem Einzelnen und Positiven. —
Bei den Realisten gelten die Universalien mehr, als die
Einzeldinge, weil jene nach ihnen die Unterlage für
letztere abgeben und daher sowohl zeitlich, wie auch
dem Grunde nach den Einzeldingen vorgehen, was mit
dem „*magis esse*“ gleich dem *προτερον* des Aristoteles
gemeint ist. Auch der Urheber der doppelten Verneinung
musste wahrscheinlich dies annehmen, weil nur so die
Reihe der Zusätze bei dem Herabsteigen zu dem Einzel-
dinge, bei letzterem ein Ende hatte, d. h., weil nur so
die Fortsetzung dieser Reihe verneint werden konnte. —
Die Definition des Occam, den Punkt betreffend, kann
als eine Illustration zu dem oben über die Substitution des
Positiven durch Verneinungen Gesagten gelten; sie ist bei
dem Punkte anscheinend gerechtfertigt, weil der Punkt
sich zunächst als kein Positives, sondern nur als das
Ende vom Positiven darstellt.

18. Verneinung. § 12. S. 8. L. fährt hier in der
Untersuchung dieser zweiten Ansicht fort. Mercenarius

und Bassolius sind hier nicht als die Anhänger der Negation zu nehmen, sondern nur als Berichterstatter. Bei dem Satze: *nullum positivum posse statui*, ist schwer zu verstehen, was die Vertheidiger dieser Ansicht damit gemeint haben. Wahrscheinlich ist der Ausdruck hier unvollständig; sie werden gesagt haben, dass als Princip der Individuation nichts Positives angenommen werden könne, was damit zusammenhängt, dass die Realisten das Universale höher stellen (*magis esse*), als das Einzelne. Deshalb darf das Einzelne nach ihnen keinen reicheren Inhalt haben, als das Universale und deshalb kann es nicht durch Hinzufügung von Positivem, sondern nur durch Wegnahme oder Negation von solchem entstehen. Der Einwand des L. dagegen, dass die Natur sich selbst vereinzeln könne, ist schon nominalistisch, indem er davon ausgeht, dass die Universalien nicht real seien und nur das Einzelne real sei. Hier lag es nahe, das L. sich gefragt hätte, wie macht sich die Natur zum Einzelnen? Die *tota entitas* war dann keine Antwort darauf, weil in dem *totum* schon die Vereinzelnung gesetzt ist und L. hätte dann wohl bei weiterer Erwägung dazu kommen können, dass die räumliche und zeitliche Trennung des Inhaltes der Natur das Einzelne herbeiführe. — Weiterhin benutzt L. den Einwand, dass aus Negativem sich kein Seiendes oder Positives bilden könne. Dies ist richtig; allein eben deshalb hatten die Vertheidiger dieser Ansicht die *existentia* oder ein Positives bei den Negationen noch vorausgesetzt.

19. Dritte Ansicht. § 13. S. 9. Es ist schon in Erl. 15 zu § 9 dargelegt worden, dass unter der *existentia* hier die Materie oder der Stoff zu verstehen sein wird, welcher nach Thomas das Princip der Vereinzelnung, der Form gegenüber, ist. Deshalb tritt hier in § 14. auch Scotus als Gegner dieser Ansicht auf, da Scotus gerade in diesem Punkte von Thomas abweicht und er die *Haecceitas*, und nicht die Materie für das Princip der Vereinzelnung erklärte. Dessen ungeachtet bleibt es auffallend, dass L. das Wort *existentia* statt *materia* gebraucht und man kann nur annehmen, dass die spätere Schule des Thomas hier einen solchen Tausch der Worte vorgenommen hat, zumal L. nicht aus den Quellen selbst

schöpfte. Dessen ungeachtet macht auch hier die Kürze der Darstellung das Verständniss sehr schwierig.

Carthusianus oder Karthäuser aus Riekel bei Lüttich, woher er auch den Namen Rikelius hat, hiess eigentlich de Leewis. Er starb 1471 und hat einen Commentar zu den Sentenzen des Lombardus verfasst.

Petrus de Fonseca, geb. in Cordicada um 1528, war ein portugiesischer Jesuit, Professor der Theologie, starb 1599. Er wollte der Erfinder von der *Scientia media*, d. h. des mittleren Wissens bei Gott sein, dessen L. in seiner *Theodicee* erwähnt.

Nicolas Boneta, ein Franziscanermönch, starb 1360.

Die sachliche Trennung des Daseins vom Wesen räumt L. nicht ein, weil bei ihm die *universalia*, zu welchem die *essentia* gehört, kein reales Sein haben. Dieser Gegensatz von *essentia* und *existentia* erinnert sehr an den zwischen Form und Materie, wo die Form auch noch das Stofflose, und das des Daseins noch Entbehrende ist; sie bestätigt somit, dass L. hier unter *existentia* eigentlich die *materia* und die Ansicht des Thomas im Sinne hat. Ist die *essentia* bloß im Denken von der *existentia* verschieden, so stimmt dies mit L., welcher die *tota entitas*, also den ganzen Seinsinhalt zum Princip der Vereinzelung erhebt.

20. Zur dritten Ansicht. § 14. S. 9. Unter Untersatz (*minor*) meint L. hier den Satz, dass Wesen und Dasein sachlich dasselbe seien; er beweist dies damit, dass sie beide nicht von einander in der Wirklichkeit getrennt werden können.

Ueber Capreolus ist das Nöthige bereits in Erl. 8. gesagt worden. Cajetan war General der Dominicaner und 1517 Legat in Deutschland, wo er Luther zum Widerruf seiner Thesen zu bestimmen suchte. Unter dem von ihm angegriffenen Obersatz ist der Satz gemeint, dass die Existenz das Princip der Vereinzelung sei. L. denkt bei diesen Benennungen an den Beweis seiner Gegner in § 13.

21. Zur dritten Ansicht. § 15. S. 10. Auch das Verständniss dieses § ist durch die Kürze und Durcheinandermischung der entgegengesetzten Ansichten schwierig. Der Gedankengang ist, dass L. daran festhält, Wesen und

Existenz seien dasselbe und können deshalb in der Wirklichkeit nicht getrennt werden; deshalb bewirkt die *tota entitas* die Vereinzelung. Wenn nun die Anhänger der dritten Ansicht die Vereinzelung durch die *existentia* herbeiführen wollen und sie dabei die Existenz von der Essenz getrennt annehmen (denn die bloße Trennung im Denken ist schon in § 14. erledigt), so müsste die Essenz nach der Abtrennung der Existenz noch *realiter* bestehen; diese Argumentation stellt L. im Beginn im Sinne seiner Gegner hin. Die Gegner dieser Gegner bestreiten diese reale Trennbarkeit. Auch L. gehört dazu; allein er trennt sich in der Begründung der betreffenden Behauptung von ihnen und giebt nun eine besondere Begründung für die Untrennbarkeit, indem er zwei Alternativen aufstellt, die verständlich sind. Die erste Materie (*materia prima*) welche L. hier erwähnt, ist ein Begriff, der zuerst bei Scotus vorkommt, welcher bekanntlich das Princip der Individualität nicht in die Materie, sondern in die Form, d. h. in die *Haecceitas*, verlegte. Er unterschied eine *materia prima*, eine *materia secundo-prima* und eine *materia tertio-prima*. Die *materia prima* ist bei ihm die noch nicht durch die Form bestimmte Materie, also die *ύλη* des Aristoteles, oder das Bestimmbare, aber noch nicht Bestimmte. Diese Materie ist ihm das Allgemeinste, die, da sie noch keine Unterschiede an sich hat, in allen geschaffenen Wesen identisch ist, *quod unica sit materia*. L. macht hier von diesem Begriffe einen falschen Gebrauch. Weil diese Materie nach Aristoteles bloß ein Seiendes der Möglichkeit nach ist und L. hier das Wesen zu einem bloß möglichen gemacht hat, so identificirt er das Wesen mit der ersten Materie, während Scotus sie nur für das Allgemeinste, aber doch Reale erklärt, was in allen Creaturen das Unterliegende für die Form ist. Deshalb geräth L. hier auch in die falsche Folgerung, dass das Wesen der einzelnen Arten (Thier, Mensch) nicht von einander verschieden sei, während Scotus dies doch nur von der *materia prima* vor ihrer Formirung behauptet hatte und das Wesen, wenn es in Arten zerfällt, schon die Form oder Bestimmtheit an sich hat. — Die Ideen in dem Verstande Gottes galten den Realisten Thomas und Scotus als die Ideen oder die *Universalia ante rem*.

Petrus de Posnania, gestorben 1629, war Realist.

Er schrieb einen Commentar zu Buch I von Duns Scotus. Ueber die übrigen hier angeführten Autoren ist schon früher in Erl. 8. und 9. das Erforderliche gesagt worden.

22. Die vierte Ansicht. § 16. S. 10. Auch hier stützt L. seine Darstellung nicht auf die unmittelbaren Quellen, d. h. auf die Schriften des Scotus, sondern nur auf die Berichte seiner Anhänger aus späterer Zeit. Die Meinung des Scotus hat viel Verführerisches; sie ist bereits in Erl. 1. dargelegt worden. Danach wird das Universale durch Zusatz der *differentia specifica* zur Art und die Art durch die *differentia numerica* (die Eigenthümlichkeiten des Einzelnen) zum Einzeldinge. Diese Ansicht nimmt also an, dass jedes Einzelding von dem anderen verschieden ist und dass durch diese Verschiedenheit seine Einzelheit herbeigeführt wird. Auch L. ist der Ansicht, dass kein Einzelding dem anderen genau gleich sei. Dennoch kann die Einzelheit daraus nicht abgeleitet werden, weil diese allgemeine Verschiedenheit der Einzeldinge nur eine Behauptung ohne Beweis ist. In den Atomen der Physik und Chemie hat die moderne Naturwissenschaft schon das Gegentheil angenommen und auch abgesehen davon, kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass zwei Sandkörner, oder zwei Wassertropfen einander genau gleich seien, und dennoch zwei verschiedene Einzeldinge bleiben. Es kann also die Vereinzelung nicht aus einem sachlichen Unterschied der Einzeldinge abgeleitet werden, sondern sie beruht, wie bereits in Erl. 10 dargelegt worden, nur auf der räumlichen oder zeitlichen Trennung der betreffenden Einzeldinge. So wie diese aufhört, fallen die mehreren Einzeldinge in eines zusammen; so bildet das Regenwasser, wenn es von der Pflanze eingesogen ist, mit dieser nur noch ein Ding; so werden die mehreren Bretter durch Zusammenleimen ein Tisch.

Johann Zabarella, geb. zu Padua 1532, gest. 1589, war Professor in Padua. Er folgte in der Auslegung des Aristoteles grösstentheils dem Averroes. Unter anderen Schriften verfasste er auch einen Commentar zu Aristoteles' Schriften.

23. Scotus. § 17. S. 11. L. giebt hier und in den folgenden §§ eine Darstellung von der Ansicht des

Scotus, die indess, da er dessen Sshriften nicht unmittelbar gekannt hat, nicht als ganz zutreffend gelten kann. Scotus war Realist, wie Thomas und nahm auch wie dieser drei Allgemeinheiten an; die *ante rem*, als die Ideen in Gottes Verstande; die *in re*, als das Wesen (*quidditas*, Washeit) der Dinge und die *post rem*, als der durch den menschlichen Verstand gebildete Begriff der Arten und Gattungen. Er weicht von Thomas hierbei nur in so fern ab, als Thomas die Trennung des Allgemeinen im Einzeldinge nur durch den Verstand vollziehen liess, ohne eine sachliche Trennung anzunehmen, während Scotus diese Trennung nicht bloß als *virtualiter*, sondern auch als *formaliter* vorhanden annimmt, d. h., als auch schon in dem Einzeldinge vor der Verstandesoperation bestehend. Wichtiger ist indess die Abweichung von Thomas, dass nach Scotus nicht die Materie die Dinge vereinzelt, sondern dass dies durch Hinzutritt besonderer Bestimmungen geschieht, wodurch die Gattung zur Art und die Art zu dem Einzeldinge wird. Nach ihm ist das Allgemeine im Einzeldinge, nicht bloß *virtualiter* (der Möglichkeit nach), sondern *formaliter* (wirklich) unterschieden, aber doch nicht so, wie ein Ding von einem anderen Dinge und er will deshalb nicht, dass seine Ansicht mit der des Plato verwechselt werde. Indess kann dieser Unterschied gegen Plato schwer herausgefunden werden, wenn das Allgemeine im Einzeldinge *realiter* oder wirklich von dem Individuellen getrennt ist. Scotus kann dann nur bestreiten, dass sie räumlich getrennt seien. L. berührt hier diesen Punct und will dieses *Formaliter*-Bestehen der Trennung des Allgemeinen im Einzeldinge so erklären, dass die Trennung zwar bestehe, auch ohne dass der Verstand sie erst hervorbringe, aber doch in Beziehung auf den Verstand. (*Distinctionem formalem commentus est palliando errori, quae esset quidem ante operationem intellectus, diceret tamen respectum ad eum.*) Dies ist schwer zu verstehen, da die Trennung entweder erst von dem Verstande geschieht, oder schon vorher besteht; ein drittes giebt es nicht. Unmöglich kann die wirkliche Trennung sich demnach auf den Verstand beziehen, da sie ja ganz unabhängig vom Verstande ist. Vielleicht ist damit gemeint, dass diese Trennung zwar *realiter* bestehe, aber als solche nur von dem Verstande erkannt

werden könne; der Verstand macht also nicht selbst die Trennung, wie Scotus behauptet, sondern er allein erkennt erst diese Trennung. Unter „formalem Unterschied“ meint L. den realen Zusatz, die *differentia*, welche die Gattung zur Art und diese zu dem Einzeldinge machen.

24. Materia totius. § 18. S. 12. Die hier gegebene Darstellung der Ansicht des Scotus scheint auch erst von seinen Schülern in diesen Bezeichnungen ausgebildet zu sein. Scotus spricht nur von der *Haecceitas*, als dem Princip der Vereinzelung. Unter *forma totius* ist hier das Universale überhaupt zu verstehen, welches in allen Einzeldingen *formaliter* besteht, und diesem steht gegenüber die *Haecceitas* überhaupt, d. h. diejenigen sachlichen Bestimmungen, welche das Universale durch ihren Hinzutritt zu dem Einzeldinge überhaupt machen. Diese Form und diese Materie von Allem (nicht des Ganzen) sind die allgemeinen, für alle Dinge geltenden Begriffe. Die *Humanitas* ist nicht selbst die *forma totius*, sondern ein Beispiel. Diesen Begriffen, die für alle Dinge gelten, stehen nun die gleichen Begriffe gegenüber, die nur für bestimmte Dinge, z. B. für den Menschen gelten; hier ist die *forma partis* (das Universale eines Theiles von allen Dingen) die vernünftige Seele und die *materia partis*, oder das, was diese Form vereinzelt, ist der Körper, als *materia partis*. L. opponirt, indem er das *totius* nicht von allen Dingen, sondern von dem ganzen Dinge versteht. Die *haecceitas* construirt ihm deshalb nicht den Begriff des Einzeldinges überhaupt, sondern nur das wirkliche einzelne Ding, und deshalb verlangt er für jenes noch eine andere *materia totius*, die ihm indess leicht von den Scotisten in der *differentia specifica* geboten werden konnte. Unter einem concreten Menschen meint L. hier dasselbe, wie unter *hominem in universum*, d. h. einen Menschen, als einzelnen überhaupt, nicht diesen einzelnen. — Die *Haecceitas* zieht nur dann das Universale zusammen, wie L. hier sagt, wenn das Universelle als eines, alle Einzelnen befasst; dann ist es in seinem Umfange weiter, als das Einzelne und letzteres zieht also durch seinen geringeren Umfang jenes zusammen, wie die *Species* das *Genus*. Allein nach Scotus ist das Universale in dem Einzelnen als ein Theil desselben enthalten und die *haecceitas*, oder

die individuellen Accidenzen ziehen es nicht zusammen, sondern fügen ihm etwas hinzu. L. schiebt hier dem Scotus seine eigene Ansicht unter. — In dem letzten Satze hat L. Recht; das Was, die *quidditas*, το τι bei Aristoteles gehört nur zur Form in dessen Sinne, d. h. zu dem, was durch die ελν zu einer bestimmten Sache wird, denn die *quidditas* besteht nur in den Merkmalen, welche das *genus* und die Art ausmachen, zu welchen die betreffenden einzelnen Dinge gehören. Deshalb ist diese Form, oder dieses Was bei den einzelnen, zu einer Art gehörenden Dingen nicht verschieden; allein Scotus nimmt hier *forma* und *materia* in einem von Aristoteles abweichenden Sinne.

25. Fortsetzung. § 19. S. 12. Die Anfangsworte sind wörtlich genau übersetzt, allein man muss hinzudenken: „Das Dasein (*existentiam*) lässt Scotus nicht als Princip „der Vereinzelung zu“ u. s. w. und L. giebt den richtigen Grund dazu an, nämlich, weil für Scotus, als Realisten, auch die Universalien ein Dasein haben, also das Universale nicht das Einzelding herbeiführen könne. — L. lässt den Suarez nicht als Scotisten gelten, weil auch die Nominalisten zugeben, dass das nach ihnen nur im Denken bestehende Universale nicht allen Inhalt des Einzeldinges befasse, und deshalb nicht bestreiten, dass im Denken das Einzelne etwas zu dem Allgemeinen hinzufüge. L. erkennt richtig, dass das Unterscheidende beider Parteien nicht hierin, sondern in der Existenz der Universalien liegt.

Franziscus ab Oviedo war ein spanischer Jesuit; er starb 1610. Von ihm sind Commentare zu mehreren Schriften des Aristoteles vorhanden.

26. Die Gründe für Scotus. § 20. S. 13. Die Gründe, welche hier von L. für die Ansicht des Scotus angeführt werden, sind viel dunkler, als das, was Scotus selbst für seine Lehre geltend macht. Danach hat das Allgemeine eine auch reale Existenz, weil sonst die Erkenntniss durch Begriffe, also alle Wissenschaften ohne ein reales Object wären und sich in blosse Logik auflösen würden. Das Seiende ist aber gegen die Allgemeinheit und die Vereinzelung indifferent, so dass beides ihm gleich sehr angehören kann. Nun ist die individuelle Existenz kein

Mangel, sondern eine Vollkommenheit, folglich kann es aus dem Allgemeinen nur durch positive Bestimmungen hervorgehen, indem das allgemeine Wesen, die *quidditas*, durch die individuelle Natur (*haecceitas*) ergänzt wird. — Dies ist verständlich und enthält eine Begründung, wenn man zugeben muss, dass das Einzelne mehr seienden Inhalt, als das Allgemeine enthält. Was dagegen L. an Gründen für Scotus aufstellt, ist weit mangelhafter und wahrscheinlich den Schriften späterer Anhänger entlehnt. Nach dem von L. hier angeführten ersten Grunde soll jede *entitas* mit einer Einheit verbunden sein, folglich auch die Zahlen-Einheit; nun ist aber die Zahleneinheit in der Art-Einheit nicht enthalten, folglich hat jene noch etwas mehr, nämlich die dem Einzelnen angehörenden Eigenthümlichkeiten. — In diesem Beweise ist die Einheit mit der Einzelheit vermengt; aus jener folgt nicht diese und zuletzt ist die Einzelheit nur vorausgesetzt. Man kann zugeben, dass das Einzelding mehr enthält, als die Art; aber aus diesem Mehr folgt noch nicht die Vereinzelung, wie ja die Art auch ein Mehr gegen die Gattung enthält und dadurch doch nicht ein Einzelding wird. — Das, was L. entgegnet, ist unverständlich; danach soll die Einheit der *entitas* nur im Denken (*in conceptu*) folgen, aber in der Sache sollen beide dasselbe sein und die *entitas* des Einzeldinges soll von der *entitas* der Art sich nicht unterscheiden. Es sind dies höchstens nominalistische Ansichten, welche, da der Gegner sie nicht anerkennt, ihn nicht widerlegen können. — Auch der zweite Grund entspricht nicht der Darstellung des Scotus, wonach die Daseinheit ein Seiendes ist, was dem Seinsinhalt der Art hinzugefügt wird; sie kann also recht wohl als *accidens* im Gegensatz zur Art gelten. Die Entgegnung des L. ist ebenfalls nur eine Gegenbehauptung des Nominalismus. — Auch der dritte Grund ist kein von Scotus aufgestellter und er läuft darauf hinaus, dass die Einzeldinge sich nicht in der Art, sondern nur durch etwas weiteres unterscheiden, was für sie das *primo diversum* ist. — L. lässt diese Spaltung nicht zu; jedes Einzelding ist nach ihm in seiner *tota entitas* von jedem anderen Dinge verschieden; erst wenn dies nicht statt fände, könnte man neben ihrer theilweisen Gleichheit noch ein *primo diversum* bei ihnen annehmen.

27. Fortsetzung. § 21. S. 13. Der vierte Grund giebt ungefähr den richtigen Gedanken von Scotus wieder. L. stellt auch hier ihm nur die nominalistische Ansicht gegenüber. Der fünfte Grund ist derselbe, wie der Inhalt des vierten, nur in anderen Worten, statt *genus* und *species* ist hier *aliqua natura aequivoca* gesagt. Deshalb antwortet L. auch in gleicher Weise. Dasselbe gilt auch vom sechsten und dem siebenten Grunde.

28. Gegenbeweis gegen Scotus. § 22. S. 14. L. benutzt hier hypothetische Schlüsse, wo der Obersatz in zwei Sätze zerfällt; deshalb ist unter Vordersatz (*prius*) der erste Theil des Obersatzes zu verstehen. Der Untersatz (*minor*) besteht bei einem hypothetischen Schluss nur in der affirmirten Wiederholung des ersten Theiles vom Obersatze; hiernach ist der Beweis aufzufassen. Zu 1) ist zu bemerken, dass die Behauptung, wonach alles real Verschiedene in einem Einzeldinge auch *realiter* trennbar (*separari potest*) sein soll, falsch ist. Es kann in einem Einzeldinge eine Kraft bestehen, welche die Theile desselben so fest zusammenhält, dass sie nicht getrennt werden können. Auch sind die Eigenschaften eines Dinges, wie Schwere, Grösse, Farbe, Wärme schon vor der Operation des Verstandes verschieden und dennoch nicht trennbar. Scotus hilft sich in anderer Weise; er meint, wir könnten nur das Universale nicht aus dem Einzeldinge trennen, aber Gott würde es können. Indess bedarf es dieser Hülfe nicht, die überdem nicht beweisbar ist. Was L. dagegen aufstellt, erscheint zwar sehr treffend, aber passt doch nicht, weil, wenn das Universale wirklich trennbar wäre, es eben über seinen Arten stehen würde und deshalb würde z. B. das Geschöpf als Universale, weder vernünftig, noch unvernünftig sein. Wenn man sich dies nicht deutlich vorstellen kann, so liegt es nur daran, dass wir uns die Gattung nur specificirt bildlich vorstellen können und dass der Schnitt, womit das Universale aus dem Einzeldinge gesondert wird, nur im Denken ausführbar ist und nicht bildlich vorgestellt werden kann.

In dem Beweise zu 2) bezeichnet das „Ausgesagt werden“ das Prädicat, welches in den Urtheilen oder Sätzen von dem Subject ausgesagt wird. So werden die Unterschiede, wodurch eine engere Gattung sich von einer

höheren absondert, von den Unterschieden der ihr untergeordneten Art ausgesagt; so wird die Vernünftigkeit überhaupt, als die *Differentia* des *genus* Mensch von dem höheren *genus* Geschöpf, von der *Differentia* der Art oder des Einzeldinges ausgesagt; also sagt man: Die Vernünftigkeit des Socrates ist eine Vernünftigkeit überhaupt. Nun hat das Prädicat im gewöhnlichen Satze einen weiteren Umfang, als das Subject, allein das Subject hat einen weiteren Inhalt, als sein Prädicat. Deshalb befasst das höhere Prädicat in seinem Umfange das niedere, aber das Subject des Satzes befasst in seinem Inhalte sein Prädicat. So gehört zu diesem Menschen die Vernünftigkeit, welche von ihm ausgesagt wird und ebenso gehört zu dem Inhalte der bestimmten Vernünftigkeit dieses Menschen die Vernünftigkeit überhaupt. Dies bezeichnet L. mit *includitur*. Da nun die Vernünftigkeit überhaupt in dem Inhalte des *genus*, zu dem sie gehört, (im Menschen) mit enthalten ist, so ist, wie L. schliesst, die besondere Vernünftigkeit dieses Menschen von dem *genus* (dem Menschen überhaupt) nicht verschieden, (*non differt*). Dieses *non differt* ist dunkel. Offenbar ist die Vernünftigkeit des einzelnen Menschen dem Inhalte nach mehr, als die Vernünftigkeit überhaupt und also ist das *genus* (der Mensch überhaupt) dem Inhalte nach mehr, als dessen Prädicat, die Vernünftigkeit, überhaupt. Da nun jedes von beiden, die Vernünftigkeit dieses Menschen und der Mensch überhaupt, an Inhalt mehr enthalten, als die Vernünftigkeit überhaupt, und dieses Mehr bei beiden durchaus nicht identisch ist, so ist offenbar die *differentia numerica* von dem *genus* verschieden und das *non differt* ist falsch. Soll sich aber das *non differt* auf den Umfang beider Begriffe beziehen, so ist auch dies falsch. Denn der Umfang beider ist höchst verschieden, wenn gleich beide in dem Umfange der Vernünftigkeit überhaupt enthalten sind. L. sagt zur Rechtfertigung des: *non differt*, dass die niedere Gattung in ihrer *differentia*, wodurch sie zur niederen Gattung wird, auch die *differentia* der zunächst höheren Gattung mit enthalte (*habet*), wodurch sich diese von der noch über ihr stehenden Gattung unterscheidet. So ist in dem Inhalte der Vernünftigkeit dieses Menschen auch die Vernünftigkeit des *genus*, Mensch überhaupt, mit enthalten, und da im Inhalte dieses Menschen,

als des Subjects, auch sein Prädicat, d. h. seine Vernünftigkeit enthalten ist, so kann man auch sagen: In dem Inhalte der niederen Gattung als Subject, ist die *differentia* der höheren Gattung mit enthalten; aber deshalb kann man doch nicht sagen: die niedere Gattung ist von der Differenz der höheren Gattung nicht verschieden; denn jene, als Subject, enthält noch mehr, als letztere und letztere ist nur ein Theil von dem Inhalte jener. Deshalb ist der von L. gezogene Schluss in jeder Hinsicht falsch, mag man das *non differt* auf den Inhalt, oder auf den Umfang der Begriffe beziehen.

Dass Aristoteles gesagt: Das Ding wird von seinen Unterschieden (*differentiis*) ausgesagt, ist falsch. Denn das Ding als Subject hat ja einen geringeren Umfang, als seine Unterschiede, oder specifischen Merkmale; man kann nie sagen: Die Vernünftigkeit ist ein Mensch. Allerdings hat Aristoteles in seinen zweiten Analytiken gesagt, dass die wesentlichen Merkmale eines Begriffes (*το τι ἦν εἶναι*) in demselben enthalten seien und dass auch umgekehrt das Ding oder sein Begriff in den einzelnen wesentlichen Merkmalen desselben enthalten sei. So soll nach dem Beispiele, was Aristoteles selbst bietet, in der Linie überhaupt, schon das Krumme und das Gerade enthalten sein und ebenso soll in dem Krümmen und Geraden schon die Linie überhaupt enthalten sein (Arist. II. Analyt. Buch I Kap. 4). Deshalb könnte man die letztere Bestimmung als eine Bestätigung jener Behauptung geltend machen; allein Aristoteles hat dies in einem ganz anderen Sinne gemeint. Man sehe Bd. 77. S. 9. und die Erläuterungen dazu Bd. 78. S. 13. der Philosophischen Bibl.

29. Der zweite Gegenbeweis. § 23. S. 14. Dieser Beweis identificirt die Trennbarkeit mit dem Unterschieden-sein, ein Fehler, der schon in Erl. 28 aufgedeckt worden ist. Es können in einem Dinge zwei Stücke bestehen, das Universale und die *differentia numerica*, die real von einander unterschieden sind und doch nicht trennbar; ja diese Untrennbarkeit kann selbst von Gottes Allmacht nicht überwunden werden. Bekanntlich hatte Scotus diese Trennung durch Gott für möglich erklärt; aber selbst dann käme keine Widersinnigkeit heraus, wie in Erl. 28 gezeigt worden ist.

30. Der dritte Gegenbeweis. § 24. S. 15. L. behandelt in diesem und dem folgenden § den Begriff der *distinctio formalis*, welchen Scotus aufgestellt hat. Nach Scotus ist der Unterschied des Universellen und des Individuellen in einem Dinge nicht bloß *virtualiter* vorhanden, so dass erst der Verstand diese Unterscheidung zu Stande bringen müsste, sondern *formaliter* in den Dingen selbst, aber doch auch nicht *realiter*. Dieses *formaliter* bietet in dieser Mittelstellung allerdings dem Verständniss grosse Schwierigkeiten; Scotus erläutert es durch das Beispiel der Seele, welche verschiedene Vermögen in sich enthalte, die nicht so, wie Theile, oder Accidenzen (Eigenschaften) oder Beziehungen, also nicht *realiter* von einander getrennt seien, aber dennoch *formaliter* von einander verschieden seien, gleich der *Ens*, welche die *formaliter* getrennte Einheit, Wahrheit und Güte in sich vereine. L. bringt hier noch mehrere, von Scotus aufgestellte Beispiele herbei, die indess alle entweder nur den Unterschied des Universellen vom Individuellen, oder nur jenes Beispiel mit der Seele wiederholen.

Man sieht, Scotus hatte erkannt, dass eine reale Abgrenzung des Allgemeinen von dem Individuellen in dem Dinge nicht bestehe, allein dennoch fühlte er mit Aristoteles, dass das Allgemeine als ein Reales in dem Dinge bestehe, nur, dass dessen Grenzen nicht *realiter* bestehen, sondern dass seine Abtrennung von dem Individuellen nur im Denken vollzogen werden könne. Das Universale ist also keine blosse Vorstellung ohne Gegenstand; es ist aber auch kein *realiter* abgegrenztes Seiende, sondern seine Absonderung kann nur im Denken vollzogen werden, ohne dass deshalb behauptet werden kann, dass die Realität ihm fehle. Das Wesen des Begriffes liegt nicht darin, dass der ganze Inhalt des Begriffes nur im Denken besteht, sondern, dass dieser reale Inhalt nur nicht *realiter* begrenzt ist, sondern diese Grenze seiner Realität bloß innerhalb des trennenden Denkens gewonnen werden kann. Es soll indess nach Scotus ein Reales bestehen, dessen Grenzen sich als reale aufstellen lassen.

Dies dürfte der wahre Begriff der *distinctio formalis* sein. Damit erhellt, dass das, was hier Rhada sagt, nicht zutrifft, oder wenigstens nicht deutlich und bestimmt ge-

nug ist. L. bekämpft in diesem § nur den Satz, dass zweierlei Seiende verschieden sein können, wenn ihre Grenzen nicht *realiter* bestehen, sondern nur von dem Verstande angegeben und aufgefasst werden können. Darin liegt allerdings die ganze Schwierigkeit der Controverse zwischen Realisten und Nominalisten.

31. Fortsetzung. § 25. S. 16. Unter formalen und gegenständlichen Begriffen (*conceptus formalis* und *objectivus*) meint L. das, was die Scholastiker mit *conceptus subjectivus* und *objectivus* bezeichnen. Die ersten bezeichnen den Wissenszustand im Verstande, wenn der Begriff gedacht wird; als solcher erscheint er als etwas Seiendes und Selbständiges innerhalb der Seele; der letztere bezeichnet den Begriff in seiner Beziehung auf sein Object; er verschwindet da gegenüber dem Objecte, ist dem Seienden gegenüber nur dessen Spiegel und will nichts für sich bedeuten. Danach wird das, was der Posnanier ziemlich undeutlich sagt, und das, was L. ihm entgegnet, verständlich sein. Man darf nicht mehr Klarheit in diesen Darstellungen verlangen, als in den darstellenden Autoren selbst bestanden hat. — Am Schlusse macht L. geltend, dass, wenn die Einzelheit auf einer solchen formalen Distinction beruhte, diese Distinction zu ihrer Vereinzelung wieder einer zweiten solchen bedürfte, und diese einer dritten und so fort, ohne Ende. Indess übersieht L., dass diese Unterscheidung eben nur in dem Inhalte ihrer beiden Theile real ist, aber nicht in deren Begrenzung und deshalb bedarf diese Grenze keiner neuen Vereinzelung.

32. Viertes Gegenbeweis. § 26. S. 16. Der vierte Gegenbeweis verlangt zu viel und missversteht die *Haecceitas*. (Diesheit). Dieselbe ist nach Scotus nichts anderes, als jene Accidenzen, oder nebensächlichen Bestimmungen selbst, welche der *species* hinzutreten und damit sie zu dem Einzeldinge machen. Es ist also falsch, wenn L. die Diesheit von diesen Accidenzen als verschieden annimmt. Die Frage aber, woher diese Accidenzen kommen, gehört nicht zur Frage nach dem Begriffe des Einzeldinges; sie sind in dem Seienden überhaupt enthalten und dieses zerfällt eben nach dem Realismus in *Universalia* und

Differenzen oder Accidenzen, welche theils die Gattung zur Art, theils diese zum Einzeldinge durch ihren Hinzutritt umwandeln. So wenig wie L. die Frage löst, woher die Form komme, die zum Stoffe hinzutritt, so wenig ist jene Frage hier zu lösen. Uebrigens ist die Erklärung der concreten Dinge vermittelt einer Anlage der Materie, sich mit der Form zu bekleiden, nur eine versteckte Tautologie, denn „Anlage“ ist nur ein anderes Wort für die Fähigkeit zu einer Verbindung der Materie mit der Form, gleich jeder anderen Anlage zu irgend einem entwickelteren Dasein. Solche Anlage ist keine Erklärung, sondern nur eine Wiederholung des zu Erklärenden in einer anderen, mehr zusammengepressten Form; es ist die Kraft vor ihrer Aeusserung. L. selbst hat sich über diese Erklärungsart sehr treffend später in seiner *Theodicee*, Abhandl. II § 152. 153. geäußert und sie verworfen.

33. Corollaria. S. 16. Die Corollarien oder Folgesätze sind eigentlich Sätze, die nebenbei aus dem Hauptsatze, welcher bewiesen worden ist, sich mit ergeben. Dies passt allenfalls auf die vier ersten dieser hier aufgestellten Corollarien; die übrigen stehen aber in einem sehr entfernten, und der letzte in gar keinem Zusammenhange mit der Thesis der Disputation. Man kann also nur annehmen, dass L. sie in seiner mündlichen Disputation, ausser seinem Hauptthema, mit behandeln wollte.

Der erste Satz meint unter dem *actum entitaticum* wohl dasselbe, was L. in § 26 gesagt hat, nämlich, dass die Materie eine Disposition, einen Trieb habe, sich zu einem bestimmten Dinge zu gestalten, oder sich zu formiren; denn die *entitas* bezeichnet den Seinsinhalt des Einzeldinges.

Der zweite Satz könnte wohl richtiger sagen, dass die Materie oder der Stoff ohne Erfüllung des Raumes, also ohne räumliche Grösse, nicht bestehen könne; eine Identität beider ist aber nicht vorhanden, weil nicht die Grösse, wohl aber die Materie Widerstand leistet. Der Satz ist der Definition, welche Descartes von der Materie aufstellt, entnommen.

Im dritten Satze liegt die Ahnung, dass die Zahlen nur im Denken bestehen und deshalb den blossen Essenzen

der Dinge gleichen, die als solche auch nur im Denken, und namentlich in dem Denken Gottes bestehen. Der Realismus spricht diese Natur der Zahlen, als blosser Beziehungen des Einzelnen innerhalb des Denkens, offen aus; L. vermochte dies noch nicht, da der Gegensatz zwischen Beziehungen und Seiendem in ihm noch nicht klar entwickelt war.

Im vierten Satze wird der *essentia rerum* die Ewigkeit abgesprochen, weil sie eben die *essentia* einer Sache ist, also mit dem Stoffe verbunden und deshalb vergänglich ist.

Der fünfte Satz versteht unter *dimensiones* wohl die Ausdehnung des Stoffes der Dinge nach den drei Dimensionen des Raumes und will also sagen, dass die Materie, selbst wenn sie keine leeren Zwischenräume hat, zu einem kleineren Umfange zusammengepresst werden kann, wodurch sie einen kleineren Raum einnimmt. Dieser Satz galt bei den Scholastikern als unzweifelhaft.

Der sechste Satz behauptet die Einheit der Seele nach allen ihren Thätigkeiten, während ein Theil der Scholastiker trennbare Theile in derselben annahm, nach dem Vorgange des Aristoteles, welcher nur die active Vernunft der Seele für den allein unsterblichen Theil derselben erklärte.

Der siebente Satz betrifft eine philologische Frage. Phalaris war ein Tyrann, der in Agrigent herrschte und dessen Grausamkeit zum Sprichwort geworden war. Er hatte sich einen ehernen Ochsen anfertigen lassen; in dessen hohlen Bauch wurden seine Opfer eingesperrt und dann Feuer unter dem Ochsen angezündet.

Erläuterungen zu No. II.

(*Gedanken über das Wissen, die Wahrheit und die Ideen.*)

~~~~~  
**34. Titel. S. 18.** Leibniz war, als er diese Schrift verfasste, 38 Jahre alt. Er war damals schon von 1672 bis 1676 in Paris und London gewesen, wo er mit den bedeutendsten Gelehrten verkehrt hatte und seit 1676 lebte er in Hannover als Bibliothekar des kurfürstlichen Hauses. Er hatte seit 1663, wo er seine metaphysische Disputation über das Princip des Einzeldinges veröffentlicht hatte, nur kleinere philosophische Arbeiten geliefert, in denen er sich meist an die grösseren Werke Anderer angeschlossen hatte, in welchen die Methode der Scholastiker bekämpft wurde. Erst mit dieser, 1684, lateinisch verfassten Schrift beginnt bei L. wieder eine überwiegende Beschäftigung mit philosophischen Fragen. L. schickte die Schrift nach Leipzig zur Aufnahme in die *Acta eruditorum*, wo sie im November 1684 erschienen ist.

Bei ihrer Abfassung war das Werk von Locke über den menschlichen Verstand noch nicht erschienen; Locke vollendete dasselbe erst 1687 und veröffentlichte 1688 in Paris nur einen Auszug aus demselben. Erst 1690 erschien das Werk vollständig zu London. Man muss dies festhalten, um diese Schrift von L. nach ihrer wissenschaftlichen Stellung richtig aufzufassen. Offenbar haben L. bei derselben die Abhandlungen vorgeschwebt, welcher Descartes über „die Methode richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen“ (Bd. 25. der Philosoph. Biblioth.) und Spinoza über „die Verbesserung des Verstandes und über den Weg, auf dem er am besten zur wahren Erkenntniss der Dinge geführt



wird“, (Bd. 44 d. ph. B.) abgefasst hatten; denn trotz mancher Verschiedenheit des Inhaltes, ist doch die Behandlung der Fragen ganz in der Weise jener Männer erfolgt. Ueberall herrscht noch die deductiv-dogmatische Methode, welche jede feinere Beobachtung der Vorgänge im Wissen der Seele bei Seite lässt; vielmehr wird sofort mit Definitionen und Eintheilungen begonnen, ohne dass man sieht, woher sie entnommen und wie sie begründet werden. Ueberall herrscht in der Schrift noch die Ueberzeugung, dass durch das reine Denken der Inhalt des Seienden weit über die Erfahrung hinaus erkannt und in syllogistischer Weise bewiesen werden könne. Eine Spur von den, der späteren Philosophie des L. eigenthümlichen Begriffen, insbesondere den Monaden, der vorhereingerichteten Harmonie, von dem Princip der Individualität u. s. w. ist in dieser Abhandlung noch nicht zu finden, obgleich manche Veranlassung dazu vorhanden war; im Gegentheil herrscht noch eine Hinneigung zu der Lehre von Malebranche, wonach wir Alles in Gott schauen.

Trotz des umfassenden Titels wird dabei doch das reiche Gebiet des menschlichen Wissens nach dessen verschiedenen Thätigkeiten u. s. w. in dieser Schrift nicht erschöpft, ja das Meiste kaum berührt; man wird statt dessen mit selbst gemachten Definitionen, so wie mit scholastischen und theologischen Begriffen abgespeist. Ein Vergleich mit der Lehre vom Wissen in Bd. I der Philosoph. Biblioth. wird dies leicht erkennen lassen. Das Wort: Ideen (*ideae*) wird von L. hier meist in dem umfassenden Sinne gebraucht, wie jetzt das Wort: Vorstellung. Indess hat jenes Wort bei L. auch oft einen beschränkten Sinn, namentlich, wenn das Wissen Gottes, oder die dem Menschen angeborenen Ideen damit bezeichnet werden sollen und in solchen Fällen hat auch in der Uebersetzung das Wort: Idee beibehalten werden müssen. Auch das Wort *notio* bezeichnet in dieser Schrift nicht immer das, was man unter Begriff in der Logik versteht, sondern oft auch bloß die sinnliche Vorstellung überhaupt, wie z. B. in Absatz 2.

**35. Absatz 1. S. 18.** Descartes hatte in seiner zu 34) erwähnten Abhandlung zwischen klaren und deutlichen Vorstellungen unterschieden und das Vorhandensein



beider Bestimmungen zum Criterium der Wahrheit deren Inhaltes erhoben. Spinoza hat in seiner zu 34) erwähnten Schrift vier Arten von Vorstellungen unterschieden, diese Zahl aber in seiner Schrift: Ueber Gott etc. und in seiner Ethik auf drei reducirt und als die zwei letzten die *ideae adaequatae* und die *cognitio intuitiva* aufgestellt, über deren Bedeutung die Erl. in Bd. 45. der Philosoph. Biblioth. S. 13. 34. und 35. nachzusehen sind. L. hat nach diesen Vorgängen die Vorstellungen oder das Wissen hier in vier Arten eingetheilt, von denen er die dritte ebenfalls das *adaequatae* (angemessene) und die vierte das *intuitive* (anschauliche) Wissen nennt. Er theilt jede Art in Gegensätze und giebt eine viel bestimmtere Erklärung derselben, als sie bei Descartes und Spinoza zu finden ist.

**36. Klare, deutliche Vorstellungen. S. 20.** Die klaren (*clarae*) und deutlichen (*distinctae*) Vorstellungen schleppen sich, seitdem L. sie hier so definirt hat, durch alle Lehrbücher der Logik bis auf den heutigen Tag fort, obgleich sie eine Künstelei ohne practischen Werth sind, wie schon die von L. selbst gegebenen Beispiele zeigen. Klar ist demnach die Vorstellung, wo mir die Sache nur in ihrer Totalität so vorschwebt, dass ich sie von anderen unterscheiden kann; deutlich dann, wenn ich auch die einzelnen in ihr enthaltenen Bestimmungen (Merkmale) für sich und gesondert kenne. Nun wird aber gewiss höchst selten Jemand eine Sache von der anderen unterscheiden und dabei doch die Merkmale nicht angeben können, welche, indem sie bei der einen da sind und bei der anderen fehlen, ihm diese Unterscheidung erst möglich machen; zumal zur Deutlichkeit nicht nöthig ist, dass der betreffende Mensch alle Merkmale des deutlich vorgestellten Gegenstandes gesondert kenne, wenigstens hält sich hierbei L. schwankend. Schon deshalb fließen thatsächlich beide Arten von Vorstellungen in einander. Sodann ist z. B. die Vorstellung des Gegenstandes, welche mit Entelechie bezeichnet wird, für den, welchem dieser Begriff in der Schule nur wenig erklärt worden ist, nicht blos dunkel, sondern gar kein Wissen; er hat dann nur ein Wort, aber von der Sache weiss er gar nichts.



Der Gegensatz der deutlichen Vorstellung soll die verworrene sein (*confusa*), die dabei doch klar sein kann. Schon diese Verbindung von klar und zugleich verworren in eine Vorstellung hat etwas Unnatürliches; allein die Beispiele zeigen, dass L. etwas ganz anderes, als die blosse nicht-deutliche Vorstellung darunter versteht. Indem L. die von Descartes und später auch von Locke aufgestellte Lehre festhält, wonach die sinnlichen Qualitäten der Dinge gegenständlich nur in Bewegungen kleiner, von den Gegenständen ausgehender Körperchen bestehe, welche die Sinnesnerven in sehr schnell wiederholten Stößen erregen und dadurch die Vorstellung einer Qualität in der Seele erwirken, ist ihm alle Sinneswahrnehmung durch Sehen, Hören u. s. w., selbst wenn sie, wie bei Beobachtungen und Messungen mit der höchsten Aufmerksamkeit und durch Vermittelung der besten Instrumente mit höchster Genauigkeit erfolgt, doch nur eine verworrene, weil nach ihm diese Vorstellungen eigentlich in den vielen Empfindungen der einzelnen Stösse bestehen sollen, deshalb darin aufgelöst werden können und daher die aufgenommene Qualität, trotz ihrer Bestimmtheit, immer verworren bleibt. L. verwechselt hier offenbar die Ursache einer Vorstellung mit ihrem Inhalte. Es mag sein, dass die Erregung der Sinnesnerven durch Stösse und Oscillationen geschieht, die sich möglicherweise mittelst der Nerven bis zu dem Gehirn fortsetzen; allein die Vorstellung, welche hier in Folge dieser Bewegungen entsteht, enthält nicht diese Bewegungen, sondern nur diejenige Qualität, welche diesen Sinnesnerven zugehört und nicht die mindeste Spur von Oscillationen. Trotzdem ist die Vorstellung einer Farbe, eines Tones, eines Geschmackes durchaus deutlich und sie kann so wenig deshalb, weil sie die Ursache, welche sie hervorbringt, nicht enthält, verworren genannt werden, wie die Vorstellung eines Menschen deshalb nicht verworren ist, weil sie den Vater desselben nicht enthält. Aehnliches gilt für das zweite Beispiel mit dem Maler. Derselbe hat die Vorstellung des Gemäldes in allen seinen Einzelheiten und wenn er meint, dass etwas daran fehle, so ist dies nur eine Vergleichung des Bildes mit den Regeln der Schönheit. Diese sind bei ihm verworren und deshalb kann er



den ästhetischen Fehler im Gemälde nicht angeben, obgleich er die deutlichste und genaueste Vorstellung desselben hat. In der *Theodicee* erwähnt L. noch des Brausens der Meereswellen, als Beispiel einer verworrenen Vorstellung, und es ist richtig, dass es aus dem Getöse vieler einzelner Wellen entsteht; allein auch hier treten die Nervenenerregungen durch das Getöse der einzelnen Wellen nicht als solche in das Wissen, vielmehr nur als ein stetiges, durch Zwischenräume nicht unterbrochenes Brausen und deshalb kann dessen Vorstellung, da sie das Hören der einzelnen Wellen gar nicht enthält, auch nicht deshalb verworren genannt werden. Es ist, wie mit dem Hören einer, von einem Orchester gespielten Symphonie; bei dem Zusammenspiel werden die einander verwandten Instrumente einzeln gar nicht gehört, sondern nur die eine, durch ihr Zusammenertönen gehörte Klangfarbe, und diese bleibt deshalb ganz deutlich, wenn auch die Töne der einzelnen Instrumente nicht angegeben werden können.

Es ist ferner irrig, dass Vorstellungen, die durch mehrere Sinne vermittelt werden können, immer deutlich seien. Das Fühlen der Gestalt oder Grösse eines Stuhles bleibt z. B. sehr undeutlich, erst das Sehen giebt die deutliche Gestalt. Aehnliches gilt für die Affecte der Seele; die meisten Menschen können sie nicht in ihre Merkmale zerlegen, ohne dass man deshalb deren Vorstellung nicht eine deutliche nennen könnte. Bei einfachen Vorstellungen, die nicht in einzelne Merkmale zerlegt werden können, fällt die Deutlichkeit mit der Klarheit zusammen. Dagegen ist zur Deutlichkeit einer zusammengesetzten Vorstellung nach L. nur nothwendig, dass man deren nächste Merkmale klar vorstellt, das deutlich ist bei ihnen nicht nothwendig; vielmehr wird die Vorstellung, wenn die Deutlichkeit sich auch auf ihre Merkmale bis zu den einfachsten erstreckt, zu einer angemessenen (*adaequata*).

**37. Angemessene, anschauliche Vorstellungen. S. 21.**  
L. weicht bei diesen beiden Arten der Vorstellungen erheblich von Spinoza ab, obgleich er die Namen von ihm übernommen hat. Unter die angemessenen (*adäquaten*) Vorstellungen fallen nach Spinoza alle Begriffe der be-



sonderen Wissenschaften, insoweit sie durch Schlüsse und Beweise vermittelt sind; die anschaulichen (intuitiven Vorstellungen) sind dagegen bei ihm die, wo das Denken unmittelbar den ganzen Inhalt der Vorstellung, gleichsam wie bei einem sinnlichen Gegenstande, (Anschauung) auf einmal erfasst. Es ist ein Wissen, was die Vorzüge des Wahrnehmens mit denen des Denkens verbindet und von dem es zweifelhaft ist, ob es bei irgend einem Wesen wirklich besteht, mit Ausnahme des christlichen Gottes.

L. nimmt dagegen die angemessene Vorstellung nur als eine solche, wo die Deutlichkeit bis zu ihren nicht mehr auflösbaren Merkmalen fortgesetzt worden ist. L. selbst ist in Verlegenheit ein Beispiel anzuführen; wenn er die Zahlen nennt, so muss man dabei an die formirten Zahlen denken, die in der Form von Potenzen, Producten, Summen, oder in Form von Reihen u. s. w. vorgestellt werden. Hier lassen sich allerdings alle Merkmale bis auf die einfachsten deutlich erfassen; aber es sind doch nur Beziehungsformen und keine Vorstellungen seiender Dinge. Für diese ist die Definition des L. schon deshalb nicht anwendbar, weil die den Begriff bildenden Merkmale auf die wesentlichen beschränkt werden und die Frage, was an einer Sache wesentlich ist, sich nach den verschiedenen Zwecken und Gefühlen der Einzelnen bestimmt, deren Befriedigung durch den zu bildenden Begriff gesucht wird. (Bd. I. 50.) Ueberhaupt ist das begriffliche Trennen der Einzeldinge in unendlich vielen Richtungen ausführbar und deshalb ist die Frage, welche Merkmale höherer Art und welche letzten Merkmale ein Begriff enthalte, schwankend und deshalb schon ist diese dritte Art der Vorstellungen ohne allen praktischen Werth.

Am schwächsten ist die Definition der anschaulichen Vorstellung. Das Wesen derselben soll in dem gleichzeitigen Vorstellen aller ihrer Merkmale und zwar bis zu den letzten einfachsten hinauf bestehen. Es erhellt, dass dies für alle Begriffe von einigermaassen reicherm Inhalt selbst für den besten Kopf unausführbar ist. Diese Art des Vorstellens wird deshalb auch meist als ein Ideal hingestellt, zu dem nur anzustreben sei und welches allein in dem Wissen Gottes realisirt sei. Im Allgemeinen will L. sich mit seiner anschaulichen Vorstellung wohl dem Begriff des Spinoza anschliessen.



**38. Absatz 3. S. 22. Zu a.** Der erste Satz ist schwer zu verstehen, wenn man nicht unter „anschauliche Vorstellung (*cognitio intuitiva*) hier die sinnliche Wahrnehmung eines Gegenstandes versteht; denn nur diese enthält die ganze Fülle des Inhaltes ihres Gegenstandes; an ihr allein kann das trennende Denken zunächst geübt werden; nur dadurch kann man die Merkmale klar herausheben, welche zu dem Begriffe der deutlichen Vorstellung gehören. Versteht man aber jene, zu 37) erläuterte anschauliche Vorstellung darunter, so steht dem Satze entgegen, dass diese anschauliche Vorstellung die höchste und geistigste Art der Erkenntniss ist, mit der man nicht beginnen kann, sondern die nur mittelst Durchschreitung der drei niederen Arten erlangt werden kann.

**Zu b.** Auch dieser Satz hat seine Schwierigkeit. Das Wort: Idee, soll hier wohl die anschauliche Vorstellung, im Sinne der Erl. 37 bezeichnen; deshalb bekämpft L. mit Recht die vorangestellte Ansicht; aber er giebt wieder zu, dass dann Widersprüche übersehen werden können.

**Zu c.** Die Schwäche dieses von Anselm von Canterbury zuerst aufgestellten Beweises liegt in dem Missbrauch des Wortes: vollkommen. Das Vollkommen ist eine blosse Beziehungsform, welche keine seiende Bestimmung bezeichnet, sondern nur besagt, dass ein Gegenstand seinen Zweck vollständig und ohne Fehl entspreche. Deshalb ist derselbe Gegenstand zugleich vollkommen oder unvollkommen, je nach dem Zwecke, zu dem ich ihn in Beziehung stelle. (Bd. I. 43.) Sodann ist Wissen und Sein bei diesem Beweise durcheinander gemengt. Abgesehen von ihrem Inhalte, sind beide, als Wissens- und als Seins-Form, streng von einander geschieden und es kann durchaus nicht behauptet werden, dass ein seiender Inhalt höher stehe, oder vollkommener sei, als ein gewusster. Kant hat dies so ausgedrückt, „dass das Sein kein reales Prädicat der „Dinge sei“, was allerdings sehr sonderbar klingt. Er hätte sagen sollen, es sei kein inhaltliches Prädicat derselben. Im Uebrigen ist seine Widerlegung, welche die 100 Thaler in der Tasche und in den Gedanken benutzt, zwar sehr *ad hominem* eingerichtet, allein gerade in dem Hauptpunkte mangelhaft; nämlich in dem „vollkommen“, was ja von den 100 Thalern nicht behauptet



werden kann, vielmehr liegt der Nerv der Widerlegung darin, dass die vorgestellte Vollkommenheit nicht tiefer steht, als die seiende Vollkommenheit. (Bd. I. 66. Bd. III. 82. Bd. LIX. 39.)

**Zu d.** Realdefinitionen sind nach L. solche, welche auch die Möglichkeit des definirten Gegenstandes ergeben. Nominaldefinitionen enthalten die in dem Begriffe enthaltenen einzelnen Merkmale, aber lassen die Frage der Möglichkeit des Definirten offen. Man sehe Erl. 39). Realdefinitionen wären also die, deren Merkmale sich nicht widersprechen; indess bleibt es auffallend, dass L. sich mit der blossen Möglichkeit begnügt, während anderwärts unter Realdefinition die verstanden wird, aus welcher auch das Dasein des definirten Gegenstandes sich ergibt. Der Begriff der Möglichkeit wird deshalb in der Philosophie des L. in einem besonderen Sinne genommen, woher auch die bekannte Definition der Philosophie seines Anhängers Wolff entstammt, nach welchem die Philosophie die Wissenschaft der möglichen Dinge ist. Man sehe Erl. 39.

**Zu e.** Ueber Thomas von Aquino sehe man Erl. 1.

**39. Realdefinition. S. 22.** Auch hier kehrt das zu Erl. 38. d) erwähnte Bedenken wieder. Aus dem Umstande, dass der Inhalt eines Begriffes nichts Widersprechendes enthält, folgt nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit eines Gegenstandes, welche doch den Hauptgegenstand der Philosophie bildet. Es kommt hinzu, dass die Möglichkeit in eine logische und eine reale zerfällt; jene enthält nur keinen Widerspruch gegen die Denkgesetze, diese auch keinen gegen die Naturgesetze. So ist ein Centaur logisch möglich, aber real unmöglich. L. lässt unbestimmt, welche Möglichkeit er meint. Aber selbst wenn er die reale meint, lassen sich immer noch Combinationen aufstellen, welche zwar möglich, aber nicht wirklich sind, wie z. B. alle Vorgänge in den Romanen und Dichtungen, welche nicht absichtlich in das Gebiet des Fabelhaften sich ausdehnen. Es ist deshalb auffallend, dass L. selbst den Begriff des Wahren nur auf die Möglichkeit seines Inhaltes beschränkt, während dieser Begriff



doch nur für Gegenstände anwendbar ist, die wirklich sind.

**40. Erfordernisse. S. 23.** Unter diesem Worte (*requisita*) ist dasselbe gemeint, was man mit Merkmalen bezeichnet; es sind die Bestimmungen, welche erforderlich sind, um den Begriff vollständig zu bilden. — Was L. hier von den Eigenschaften Gottes, als des letzten Grundes der Dinge sagt, erinnert noch sehr an die Lehre von Malebranche, wonach wir alles in Gott schauen. Auch Spinoza fasst alle endlichen Dinge als *modi* (Zustände) der einen Substanz oder Gottes.

**41. Wahrheit, Beweis. S. 24. Zu a.** Der hier besprochene Grundsatz war von Descartes als Kriterium der Wahrheit aufgestellt worden. Was L. hier dagegen sagt, ist richtig; wenn er aber die Abhülfe in seinen Definitionen von: klar und deutlich zu finden meint, so ist dies ein Irrthum; denn man kann eine Vorstellung sehr bestimmt von einer anderen unterscheiden und in ihre Merkmale auflösen und hat damit doch nicht den mindesten Anhalt für deren Wahrheit, wie z. B. die Vorstellungen des Centauren, des Teufels, der gebräuchlichen Witterungsregeln u. s. w. ergeben.

**Zu b.** Die Logik giebt ebenfalls nur die formale Wahrheit; die materiale ihrer Conclusionen hängt von der Wahrheit der Prämissen ab; deshalb führt diese Verweisung auf die Logik nicht viel weiter; sie lässt nur leichter durch die Innehaltung ihrer Formen die schwachen Punkte einer Deduction erkennen.

Im Ganzen erhellt, dass das, was L. hier über den Begriff der Wahrheit sagt, höchst dürftig und ungenügend ist.

**42. In Gott schauen. S. 25.** Die Hypothese, dass wir Alles in Gott schauen, ist vorzüglich von Malebranche in seiner *Recherche de la vérité* entwickelt worden; die mystische Richtung des Verfassers lässt indess diesen Satz schwankend und bietet ihn nicht so bestimmt, um hier näher darauf eingehen zu können. Wenn L. meint, wir hätten auch eigne Vorstellungen, so ist dies auch von Malebranche nicht bestritten worden; das: In Gott schauen soll nach Malebranche nicht unsere eigne Thätigkeit auf-



heben, sondern will nur sagen, dass in Gott der Sitz aller Wahrheit ist, und dass deshalb alle unsere Gedanken, so weit sie wahr sind, nur in Gott ihren Sitz und ihre Grundlage haben, so wie alles Sinnliche umgekehrt von uns nur in der Natur geschaut wird.

Die Schlussworte zu a) beziehen sich auf die nach L. unserer Seele angeborenen Ideen, welche in dem Kindesalter noch nicht mit vollem Bewusstsein bestehen, sondern erst durch Denken und Ueberlegen aus der blossen Anlage zur bestimmten Gestaltung so herausgearbeitet werden müssen, wie der Bildhauer aus dem Marmorblock eine Bildsäule ausarbeitet.

Zu b. Dies hängt damit zusammen, dass nach L. in Gottes Verstande von Ewigkeit her alle Formen ( $\epsilon\iota\delta\eta$ ) der Dinge in der Weise der Möglichkeit bestanden haben, also ihrem Inhalte nach völlig bestimmt, und nur des Daseins so lange entbehrend, bis Gott beschloss, eine von den vielen möglichen Welten, nämlich die beste, zu erschaffen und in's Dasein überzuführen. Man sehe die Erläuterungen 41. 48. 50. 53. zur *Theodicee*. (B. 80. d. ph. Bibl.)

**43. Die Farben. S. 25.** Hierüber ist das Wesentlichste schon bei Erl. 36 gesagt worden. Was die sogenannten Misch- oder Uebergangsfarben anlangt, welche L. auch in der *Theodicee* II § 356 bespricht, so sind sie in der Natur innerhalb des Spectrums nicht vorhanden, sondern grün, orange, violett haben jedes ebenso eine bestimmte Schnelligkeit der Aetherschwingungen, wie die Farben, welche wir für einfach halten. Nach neueren Ansichten sollen die letzten Nervenenden im Auge allerdings nur für drei bestimmte Farben empfänglich sein, und alle anderen Farben sollen erst durch Mischung dieser einfachen Eindrücke entstehen. Ob indess diese Mischung auch körperlich erfolgt, oder erst in dem Wahrnehmen der Seele, ist noch nicht bestimmt worden. Manche Farben, wie orange, violett scheinen eine solche, erst innerhalb des Wahrnehmens vorgehende Mischung anzudeuten, weil auch der Ungeübte sie leicht als die Mischung zweier einfachen Farben nimmt. Dies gilt indess nicht von allen Mischfarben; so z. B. schon nicht von grün, noch weniger vom weiss. Sind nun die ein-



fachen Farben nicht als solche in dem Vorstellen der gemischten enthalten, so gilt auch hier gegen L. das in Erl. 36 Gesagte.

Schliesslich ergiebt sich diese Abhandlung als eine, selbst für die damalige Zeit ungenügende und abgerissene, was um so mehr überrascht, als L. damals schon 38 Jahre alt war. Weder die grosse Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, nach deren Unterschieden als Seelenzuständen, noch die verschiedenen Richtungen des Denkens sind erwähnt, geschweige untersucht worden. Selbst die Untersuchung des Begriffes der Wahrheit kann sich mit den Untersuchungen des Descartes und Spinoza nicht messen. L. bietet darüber nur vereinzelte Gedanken, wie sie ihm damals gerade aufstiessen, ohne auf die Materie irgendwie erschöpfend einzugehen. Es ist dies ein charakteristischer Zug seines Geistes, aus dem sich auch erklärt, dass er nie zur Abfassung eines vollständigen Systems seiner Philosophie gekommen ist. Selbst seine *Nouveaux Essays*, die voluminöse Gegenschrift gegen Locke, lehnt sich nur an Locke an, und bietet deshalb nur Stückwerk. Nur in der *Theodicee* hat L. sich Gewalt angethan und deren Thema erschöpfend behandelt; aber auch da bleibt der Gesichtskreis beschränkt, während Vieles zweimal und öfter gesagt wird. Einzelnes, was hier gerügt worden ist, hat L. in den Bemerkungen zu Locke's Versuch über den menschlichen Verstand nachgeholt, welche unter No. XIV, Bd. 81 geliefert worden sind und hier unter gleicher Nummer zur Erläuterung kommen werden.

---



### Erläuterungen zu No. III.

(Auszug aus einem Briefe von Leibniz an Herrn Bayle.)

44. Titel. S. 26. Dieser Brief ist 1687 in französischer Sprache an Bayle gerichtet worden und von diesem in der zu Amsterdam von Bayle herausgegebenen Zeitschrift: *Nouvelles de la republique des lettres* im Juli 1687 veröffentlicht worden. Wegen Bayle sehe man Erl. 1<sup>k</sup>) zur *Theodicee*, (Bd. 80. S. 12). Bayle gehörte zu den geistreichsten Gegnern der Philosophie des L.; allein dies hielt L. nicht ab, mit ihm einen steten Briefwechsel über philosophische Fragen zu unterhalten und diese Briefe, so wie die Controversen, welche L. in der *Theodicee* und sonst mit ihm verhandelt, gehören zu den wichtigsten Quellen für die Leibniz'sche Philosophie. Bayle lebte damals in Holland, um den Verfolgungen der Jesuiten in Frankreich wegen seines Rücktrittes zur Kirche der Reformirten zu entgehen.

45. Malebranche. S. 26. Ueber Malebranche sehe man die Erl. 1.<sup>w</sup>) zur *Theodicee*. Sein Hauptwerk hatte den Titel: *La Recherche de la Vérité* und erschien zuerst 1675 in Paris, also 12 Jahre vor diesem Briefe. Dieses Werk entwickelte in weiterer Ausführung den von Geulinx kurz vorher begründeten Occasionalismus, mit welchem sich L. in seiner *Theodicee* viel beschäftigt. Trotzdem, dass L. mit seiner vorherbestimmten Harmonie dem Occasionalismus entgegentritt, ist er doch offenbar durch letzteren auf den Gedanken seiner Harmonie geführt worden, da diese von dem Occasionalismus lange nicht so verschieden ist, als L. selbst behauptet. Beide



Systeme leugnen allen natürlichen Einfluss zwischen Seele und Körper; beide nehmen die Wunderkraft Gottes zur Erklärung des anscheinenden Einflusses zwischen denselben an, und der ganze Unterschied beider Systeme liegt nur darin, dass bei dem Occasionalismus Gott in jedem einzelnen Falle die Uebereinstimmung zwischen Wollen und den entsprechenden Bewegungen des Körpers, so wie zwischen den Erregungen der Sinnesorgane und den Vorstellungen herbeiführt, während in der vorherbestimmten Harmonie Gott diese Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper gleich bei Erschaffung der Welt ein für allemal und für alle Folgezeit eingerichtet hat. Wenn letzteres auch nur ein Wunder enthält, worauf L. so grossen Werth legt, so ist es doch dem Inhalte nach ebenso umfassend, wie die vielen Wunder des Occasionalismus und dabei noch viel unnatürlicher, und viel weniger, wie dieser, mit der menschlichen Freiheit vereinbar.

Hier behandelt L. indess nur eine physikalische Frage.

**46. Das Gesetz. S. 27.** Man vergleiche mit dieser Stelle *Theodicee* II, § 348. Wenn L. dieses Gesetz aus dem Unendlichen (*l'infini*) ableitet, so ist darunter wohl die Unendlichkeit der stetigen Grössen in so fern zu verstehen, als deren Theilbarkeit unendlich ist: denn nur diese unendliche Theilbarkeit des Stetigen macht es möglich, dass zwei an sich entgegengesetzte Dinge, oder Zustände, wie z. B. die Ellipse in die Parabel, oder die Bewegung in die Ruhe, oder das absolut Harte in das absolut Weiche unmerklich oder stetig übergehen können, und damit die Gesetze und Formeln, welche für das Eine gelten, auch für das Zweite unter der entsprechenden Modification derselben benutzt werden können. Dieses auf der Stetigkeit beruhende Hülfsmittel liegt auch der Infinitesimalrechnung zu Grunde, deren Entdecker bekanntlich Leibniz gewesen ist. 1676 hatte L., vielleicht angeregt durch ähnliche Gedanken Newtons, diese neue Methode mit unendlich kleinen Differenzen zu rechnen, entdeckt; aber erst 1684 veröffentlichte er seine Erfindung in den *Actis Eruditorum*, während Newton, unabhängig von Leibniz, seine damit übereinstimmende Fluxions-



rechnung schon 1665 und 1666 aufgefunden hatte. Es entspann sich zwischen beiden Männern und deren Freunden ein mit vieler Heftigkeit geführter Streit über die Frage, wer als der erste Erfinder anzusehen sei, während man jetzt einig ist, dass von beiden Männern ein jeder selbstständig die Entdeckung gemacht hat, welche als die Rechnung des Unendlichen sich seitdem zur höchsten Bedeutung für die Mathematik und Naturwissenschaft erhoben hat. Wahrscheinlich ist L. erst in Folge dieser seiner Entdeckung zur Aufsuchung des allgemeineren Gesetzes veranlasst worden, welches er hier näher entwickelt. Später gab er diesem Gesetz noch einen allgemeineren Ausdruck dahin, dass eine stetige Stufenordnung unter den Substanzen oder Monaden bestehe, wonach unendlich viele Grade nicht bloß zwischen Bewegung und Ruhe, zwischen Güte und Weisheit u. s. w., sondern auch zwischen Gott und dem Nichts bestehen sollen. Es sind dies Ausschreitungen und Hypothesen, zu welchen L. durch seinen philosophischen Idealismus sich nur zu leicht verführen liess. Schon in diesem Briefe wird dem Gesetze eine zu grosse und zu ausgedehnte Wichtigkeit beigelegt. Uebrigens sind beide Fassungen, welche L. hier dem Gesetze giebt, noch unklar; es handelt sich nicht um die Unterschiede, oder um die Folgen, vielmehr ist der stetige Uebergang aus dem einen Zustand in den anderen nur der Grund, weshalb das Gesetz, was für das Eine gilt, auch für das Andere unter Berücksichtigung des kleinsten Unterschiedes Geltung hat. Das nächste Beispiel, an welchem L. auch die Entdeckung der Differenzialrechnung gemacht hat, ist der Uebergang der Secante in die Tangente bei krummen Linien. Die Secante schneidet die krumme Linie und sie kann leicht beliebig gezogen werden, auch können die zu ihren Durchschnittspuncten gehörenden Abscissen und Ordinaten aus der Formel für die Curve leicht berechnet werden. Dieser Fall ist indess wenig praktisch, wohl aber der andere, für einen bestimmten Punct der Curve die Tangente zu finden. Nun erhellt, dass die Secante immer so verschoben werden kann, dass ihre beiden Schnittpuncte sich stetig einander nähern und zuletzt in einen Punct zusammenfallen. Dann ist aus der Secante die gesuchte Tangente und aus der Sub-



secante die Subtangente geworden und man ist, wenn man die Länge der Subtangente kennt, nunmehr im Stande die Tangente für den zu einem Punkte gewordenen Schnittpunct der ehemaligen Secante zu ziehen. Nun ist aber das Verhältniss der Subsecante zu ihrer Secante leicht aus der Curvenformel zu berechnen und es kommt nur darauf an, diesen Ausdruck für die Subsecante in den für die Subtangente umzugestalten. Diese Aufgabe ist es nun, welche durch die Differenzialrechnung gelöst wird, indem dabei wesentliche Glieder jener Formel eliminirt und dadurch diese zu einer allerdings ganz anders lautenden Formel für die Subtangente umgewandelt wird. Diese Umgestaltung der Formel, wie sie für endliche Grössen gilt, in eine, welche für die unendlich kleine Differenz von dem anderen Falle gilt, ist nun hierbei die Hauptsache und gerade dieser Punct ist in dem Gesetz, wie es L. hier bietet, nicht ausgedrückt. Der Uebergang von einem Fall zu dem anderen ist aber nur dadurch möglich, dass man den Unterschied zwischen beiden auf einen unendlich kleinen herabbringt; dies kann aber nicht dadurch geschehen, dass man die Formel für den ersten Fall ohne weiteres auch für den zweiten Fall gelten lässt, sondern nur dadurch, dass einzelne Glieder der Formel für den ersten Fall eliminirt oder modificirt werden, wie die Differenzialrechnung dies näher durch ihre Regeln verlangt, von denen die wichtigste darin besteht, dass die unendlich kleinen in die Formel des ersten Falles eingeführten Grössen bei dem Schlussresultat weggelassen werden, so weit sie zu endlichen Grössen nur addirt oder subtrahirt werden sollen und blos berücksichtigt werden, so weit sie ein Verhältniss zu jenen bezeichnen.

**47. Ellipse. S. 27.** Auch hier lässt L. unerwähnt, dass die Lehrsätze für die Ellipse erst dann auf die Parabel Anwendung finden, wenn mittelst der Differenzialrechnung die Formeln der ersteren auf die der letzteren zurückgeführt worden sind. Dies hat indess, weil es sich hier um eine unendlich grosse Linie (die Achse der Ellipse) handelt, seine besonderen Schwierigkeiten, und der Vorthail, welcher anscheinend aus diesem Ge-



setze des L. für die Parabel erlangt werden könnte, verlangt viel schwierigere Rechnungen, als die unmittelbare Ableitung der die Parabel betreffenden Lehrsätze aus deren eigner Grundformel.

**48 a. Bewegung, Ruhe. S. 28.** Auch die Anwendung des Leibniz'schen Gesetzes auf die hier erwähnten Fälle erfordert aus den zu Erl. 45. und 46. angegebenen Gründen, eine Umwandlung der Formeln mittelst der Differenzialrechnung, welche in vielen Fällen nicht einmal ausführbar sein dürfte.

**48 b. Zwei zurückprallende Körper. S. 29.** Die Gesetze, welche L. hier bespricht, befinden sich in Descartes Principien, Th. II, § 46. 47. Es ist sehr fraglich, ob L. hier mit seiner Ansicht recht hat. Nach ihm soll auch der grössere Körper B zurückprallen, nur in geringerem Maasse, als bei der Gleichheit beider Körper. Daraus folgte, dass B, selbst wenn es viele tausendmal grösser, als C wäre, dennoch immer zurückprallen müsste und erst ein unendlich grosser Körper B würde in dem Punkte des Zusammenstosses in Ruhe bleiben; der Fall aber, dass B sich in seiner ersten Richtung nach dem Zusammenstosse fortbewegte, würde nie eintreten. Dies widerspricht offenbar der Erfahrung und daraus erhellt, dass dieses Gesetz des L. nicht die allgemeine Anwendung gestattet, welche L. ihm beilegt. Auch andere Fälle aus der Erfahrung lehren dies. Die Aggregatzustände der Körper werden bekanntlich durch Veränderungen in ihrer Temperatur herbeigeführt. Wasser geht bei 80 Grad Réaumur plötzlich in Dampf und bei 0 Grad plötzlich in Eis über. Nach L.'s Gesetz dürfte dies nicht statt finden, sondern, da die Wärme in stetig unmerklich kleinen Graden zu- und abnehmen kann, so müssten auch die Aggregatzustände des Wassers einander ähnlich bleiben. Ebenso wenig passt dies Gesetz für den Uebergang vom Leben zum Tode, für den Uebergang vom Wachen zum Schlafen; beide Uebergänge erfolgen stetig und doch ist das dabei Resultirende (*ce qui en resulte*) ein plötzlich eintretender scharfer Gegensatz. Ueberhaupt erhellt aus dem zu Erl. 46. Gesagten, dass das Gesetz für den einen Fall bei dem



Uebergang zu dem zweiten Fall mittelst des unendlich-kleinen Unterschiedes eine wesentliche Modification erleidet, welche nur durch die Infinitesimalrechnung festgestellt werden kann. Damit sinkt das Gebiet, wo dieses Gesetz des L. Anwendbarkeit hat, auf die Fälle herab, wo das Gesetz des ersten Falles durch eine mathematische Formel ausgedrückt werden kann und es besitzt somit lange nicht die Allgemeingültigkeit, welche L. ihm beilegt.

**49. Gottes Weisheit. S. 30.** Es sind dies halb mystische und überschwängliche Ausdrücke, die an Malebranche erinnern; sie werden indess durch spätere Schriften von L., namentlich durch die *Theodicee* deutlicher. Man sehe *Theodicee*, Abhandl. II, § 345. 347. Danach sind die Formen der Dinge von Ewigkeit her in Gottes Verstande enthalten gewesen; Gott hat an diesen Formen bei der Schöpfung der Welt nichts ändern können; es blieb ihm blos die Wahl unter den vielen möglichen Welten, zu denen diese Formen combinirt werden konnten, und er wählte die beste und konnte nicht anders, als die beste daraus wählen. In so fern sind die in unserer Welt geltenden Naturgesetze von Gott in ihrem Wesen nicht erst ausgedacht; er hatte vielmehr nur die Wahl unter deren verschiedenen Combinationen zu Welten, und nur in so fern ist Gott der letzte Grund derselben, und sein Wille d. h. seine Auswahl und seine schöpferische Kraft der Grund für das wirkliche Dasein dieser Gesetze. Man sehe *Theodicee* II, § 351.

**50. Corpuscularphilosophie. S. 31.** Diese hier entwickelten Ansichten haben ihren letzten Grund in dem festen religiösen Glauben des L. an den orthodoxen Inhalt der christlichen Lehre. In Folge dessen hält L. auch den Beweis für das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheit für ausführbar und so vermochte er vermittelt dieser sogenannten natürlichen Religion, welche schon von Thomas von Aquino begründet worden war, seine Philosophie mit dem christlichen Glauben zu vereinigen und die Lücken in ersterer durch die Dogmen des Glaubens auszufüllen. Die Frage, ob in der Welt neben den wir-



kenden Ursachen auch Zweckursachen bestehen, und wie jene sich zu diesen verhalten, ist noch heute eine strittige und sie wird es so lange bleiben, als neben der Wissenschaft auch ein Glaube an einen allmächtigen und allweisen Gott und Schöpfer der Welt bestehen bleiben wird, mag dabei die Immanenz oder die Transscendenz dieses Gottes angenommen werden.

---



## Erläuterungen zu No. IV.

(Auszug aus einem Briefe von Leibniz an Arnauld.)

---

51. Titel. S. 32. Erdmann hat in seiner Ausgabe den ganzen Brief aufgenommen, allein die Einleitung berichtet nur von diplomatischen Angelegenheiten und ist deshalb in der Uebersetzung weggelassen worden. Arnauld war einer der bedeutendsten Mathematiker damaliger Zeit in Frankreich. L. verkehrte in Paris von 1672—76 persönlich viel mit ihm und Arnauld übte auf L., insbesondere für dessen Ausbildung in der höheren Mathematik den grössten Einfluss. Der Brief hier ist französisch abgefasst und 1690 aus Venedig geschrieben, wo sich L. damals aufhielt, um Urkunden für die Genealogie des Hannöverschen Fürstenhauses zu ermitteln. Der Brief ist zuerst in der *Continuation des memoires etc.* Paris 1729 veröffentlicht worden, und in so fern interessant, als er einen Abriss der ganzen Philosophie des L. enthält und die Monadenlehre hier das erstemal in ihren wesentlichsten Sätzen ausgesprochen wird; indess erhellt aus dem Briefe des Herrn Foucher (No. X), dass L. schon um 1685 über diese Lehre an Foucher geschrieben hat, welcher Brief jedoch nicht veröffentlicht worden ist. Nur die Aesthetik wird hier nicht erwähnt, wie ja auch sonst Leibniz sich nirgends über diese ausspricht, obgleich dies Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 618. und ff.) nicht abgehalten hat, Leibniz auch als Aesthetiker darzustellen. Vielmehr erhellt aus vielen einzelnen Stellen, namentlich in der *Theodicee* Bd. II, § 359., dass L. das Schöne nur als Regelmässigkeit nimmt und dass ihm alle tiefere wissenschaftliche Einsicht in das



Wesen und die mannigfache Gestaltung des Schönen abgeht, ein Mangel, der bekanntlich die ganze neuere Philosophie bis zu Baumgarten trifft. Bei dieser Natur des Briefes kann wegen Erläuterung der darin enthaltenen Sätze nur auf die später folgenden Schriften des L. verwiesen werden, namentlich auf No. IX. und auf die Monadologie, wo er sich ausführlicher ausspricht. Es wird deshalb hier genügen, einige dunkle Stellen des Briefes zu erläutern.

**52. Text des Briefes. S. 33. Zu a.** Unter Körper versteht L. hier nur den organischen Körper, in welchem sich eine Seele befindet.

**Zu b.** Dieser Ausdruck kommt bei L. oft vor, ohne dass er denselben selbst in seinen ausführlicheren Schriften erläutert. Am deutlichsten ist noch die Stelle in der *Theodicee* II, § 257, wo L. sagt, dass die perspectivischen Ansichten von Kreisabschnitten je nach der Stellung des Beschauers, bald als eine Ellipse, bald als eine Parabel, bald als eine Hyperbel, ja selbst als eine gerade Linie sich darstellen. Er fährt dann dort fort: „Man muss also „anerkennen, dass jede Seele sich das Universum nach „ihrem Standpunkte vorstelle, und zwar durch eine ihr „eigenthümliche Beziehung (*rapport*), wobei immer eine „vollkommene Uebereinstimmung besteht.“ Nun sind diese verschiedenen Gesichtspunkte zwar für das menschliche Auge verständlich, allein schwer für die Seele, wie sie L. auffasst, wonach sie, als Monade, keine Fenster hat und sich nur innerhalb ihrer inneren Vorstellungen so bewegt, wie Gott diese Vorstellungen bei Erschaffung der Welt in sie gelegt hat. Wie kann da eine verschieden örtliche Stellung der Seele eine Verschiedenheit der Auffassung ihrer Umgebung herbeiführen? Und wie kann überhaupt die Verschiedenheit der Orte im Raume hier eine verschiedene Wirkung äussern, da der Raum (*l'espace*) nach L. nur ein idealer Gegenstand ist, d. h. nicht wirklich besteht, sondern nur in der Seele als eine Ordnung der Dinge vorgestellt wird? Für dieses Bedenken findet sich bei L. nirgends eine Erklärung.

**Zu c.** Auch dieser Satz ist schwer mit der, seit Erschaffung der Welt vorherbestimmten Reihenfolge der



Vorstellungen in jeder einzelnen Seelenmonade zu vereinigen. Wenn auch nach L. ein Streben von einer Vorstellung zur nächsten besteht, in welchem Streben der Wille enthalten sein soll, so ist doch in dieser Reihenfolge durch ein Bestreben der Seele und eine Auswahl unter mehreren Wegen nichts zu ändern, denn die nächste Vorstellung und somit auch die damit zusammenhängende Bewegung des Körpers ist ein für allemal bestimmt, und wenn L. trotzdem noch eine Freiheit des Willens annimmt, so ist dies nur durch eine Entstellung des Begriffes der Freiheit möglich, wie in den Erl. zur *Theodicee* No. 4. 50. 56. u. 58. wiederholt nachgewiesen und auch von seinen Gegnern schon zu seiner Zeit geltend gemacht worden ist.

Zu d. Die Schwäche dieser in die Ethik einschlagenden Aussprüche wird jeder Leser leicht erkennen. Sie übersteigen nicht den Werth einer Nachmittagspredigt. Ueberhaupt hat L. für die Ethik durchaus keine philosophische Begründung versucht. Nach ihm ist die Moral, wie sie nach den Sitten seiner Zeit und der christlichen Lehre bestand, etwas Absolutes, Unveränderliches, was nicht blos für die Menschen gilt, sondern auch Gott verbindet. Gottes Weisheit besteht nur in der Innehaltung dieser Moralregeln. Die Bedenken gegen eine solche Auffassung sind in Bd. XI. S. 191. ausführlich entwickelt worden; L. verkennt gänzlich die stete, wenn auch leise Bewegung, welche in dem Inhalte der Moral sich in jedem Jahrhundert vollzieht; er übersieht den Gegensatz dieses Inhaltes bei verschiedenen Völkern und er bemerkt nicht, dass die Auflösung der Moral in verschiedene Tugenden das einzelne Handeln völlig unbestimmt lässt, weil jede Tugend in sich selbst keine Grenze für ihre Gebote enthält, diese Grenzen vielmehr nur durch andere Tugenden ihr gezogen werden und diese gegenseitige Abgrenzung der Tugenden somit nicht mehr aus der Moral, sondern aus den Lustgefühlen der jedesmaligen Zeit abgeleitet wird. Schon Plato und Aristoteles waren in gleichem Irrthume befangen; die Stoiker suchten zwar in den *primis naturae* einen Anhalt, aber trafen doch den entscheidenden Punct nicht und wer von den Späteren einen festen Inhalt für die Moral suchte, wie z. B. Spinoza, der verleugnete den



Begriff des sittlichen Motivs und wer dagegen diesen, wie Kant, festhielt, der verlor wieder den Inhalt. Man darf also in diesem Puncte nicht zu streng über L. urtheilen.

**Zu e.** Unter „bezüglich - wirkender Kraft“ (*une force respective*) ist wohl eine Kraft zu verstehen, welche die gerade Richtung nicht einhält, weil eine Nebenkraft, oder auch eine Flüssigkeit sie davon abbringt, wie L. dies hier noch behauptet. — Unter „ewig dauernde Bewegung“ ist das *perpetuum mobile* zu verstehen, um was man sich damals noch viel bemühte.

**Zu f.** L. erkennt die von Newton aufgestellte Gravitation nicht an, dessen *Principia mathematica* der Naturphilosophie 1687, also drei Jahre vor diesem Briefe, in London erschienen waren. Ob die hier von L. erwähnte physikalische Abhandlung erst nach 1687, oder früher erschienen, erhellt nicht; anscheinend wohl früher, da L. Newton nicht erwähnt. L. sucht das, was die Gravitation nach Newton bewirkt, durch die Bewegung einer Flüssigkeit, oder vielmehr einer Gas-Atmosphäre zu ersetzen, in welcher die Planeten ihre Bewegung vollziehen. Das Nähere hat hier kein Interesse. L. stimmt im Uebrigen mit Kepler's drei Gesetzen, und namentlich das dritte Gesetz wird das verständlich machen, was L. sehr dunkel ausdrückt. Unter „paracentrische Bewegung“ ist die zu verstehen, wo die Sonne nicht den Mittelpunkt der Laufbahn des Planeten einnimmt. Den sonderbaren Ausdruck „harmonisch“ erklärt L. selbst.

**Zu g.** Damit ist die von L. 1676 erfundene Differenzialrechnung gemeint. Diese Stelle bestätigt, dass L. die Erfindung zunächst bei Aufsuchung einer leichteren Bestimmung der Tangenten gemacht hat, wie in Erl. 46 angedeutet worden ist.

**Zu h.** Damit meint L. wahrscheinlich eine weitere Ausbildung der von Descartes erfundenen analytischen Behandlung der Geometrie.

---



## Erläuterungen zu No. V.

(*Die wahre Methode in der Philosophie und Theologie.*)

~~~~~

53. Titel. S. 36. Erdmann hat bei seiner Sammlung der philosophischen Schriften des L. das Manuscript dieser Abhandlung unter den Leibniz'schen Schriften gefunden, welche in der Königl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrt werden. Sie war bisher noch nicht veröffentlicht worden; auch schwankt Erdmann über die Zeit ihrer Abfassung, vermuthet indess, dass sie um das Jahr 1690 von L. verfasst worden sei. Der Titel rührt von Erdmann her und dürfte dem Inhalte der Schrift nicht ganz entsprechen. Nach diesem Inhalte könnte die Abfassung der Schrift in eine etwas frühere Periode gesetzt werden; etwa in den Anfang der 1680er Jahre, wo L. sich der Philosophie wieder mehr zuwendete. Die Monadenlehre erscheint darin noch nicht so ausgebildet, als in dem Briefe von 1690 an Arnauld (No. IV.), auch sind die Gedanken, welche L. später in der *Theodicee* ausgeführt hat, hier erst angedeutet. So meint L. hier, dass das Mysterium der Eucharistie noch philosophisch zu rechtfertigen sei, während er in der *Theodicee* dies dahin gestellt sein lässt. Da die Schrift lateinisch abgefasst ist, so war sie wahrscheinlich für die *Acta Eruditorum* in Leipzig bestimmt. Vielleicht sind später bei L. Bedenken gegen einzelne Theile des Inhaltes aufgestiegen und haben ihn so von der Veröffentlichung zurückgehalten.

54. Erste Philosophie. S. 36. Zu a. Unter: erste Philosophie ist die Metaphysik zu verstehen.

Zu b. Ziemlich dieselben Gedanken wiederholt L. in seiner späteren *Theodicee* II, § 367.

Zu c. L. deutet damit den durch die ganze Zeit der Scholastiker herrschenden Streit an, ob die Universalien, oder Begriffe der Dinge etwas Wirkliches bezeichnen, oder ob sie nur Gedankenbildungen innerhalb des Verstandes seien. Die Scholastiker trennten sich danach in Realisten und Nominalisten. Unter den modalen Unterschieden ist der Streit gemeint, ob diese *modi* substantieller, oder nur accidenteller Natur seien.

Zu d. L. polemisiert sehr gern gegen Descartes, namentlich gegen dessen Definition vom Körper, welcher nach Descartes bloß in der räumlichen Ausdehnung bestehen sollte. Ebenso gegen einzelne seiner Gesetze über die Bewegung. Ein Beispiel dazu ist bereits früher (Erl. 48^b) vorgekommen. Indess geht L. auf den Beweis des Descartes für seine Definition, wonach die Härte oder Undurchdringlichkeit des Stoffes nur ein Accidenz, wie die Farbe sein soll, und daher nicht zur Substanz desselben gehöre, nirgends ein. Es würde sich dann herausgestellt haben, dass der Substanzbegriff eine bloße Beziehungsform ist, da sein ganzer Inhalt sich in Eigenschaften auflöst (Bd. I, 47.), während L. gerade den Substanzbegriff als Grundlage für alles Wirkliche festhält.

Zu e. Descartes zog sich auf die Ansicht der reformirten Kirche zurück, wonach die Hostie oder das Brod beim Abendmahl nur die Gegenwart des Leibes Christi bedeutet. L. hielt streng an der orthodoxen Lehre fest, obgleich er später in der *Theodicee* anerkannte, dass philosophisch das Mysterium nicht wohl zu begreifen sei. Man sehe *Theodicee* Erl. 32. 34. Die Frage nach dem wahren Begriff des Körpers wurde zu L.'s Zeit wesentlich dadurch erschwert, dass man damit das Mysterium von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nicht in Zweifel stellen durfte. L. konnte jedoch in Folge seiner Auflösung des Körpers in eine Mehrheit unräumlicher Monaden das gleichzeitige Dasein mehrerer Körper in demselben Raume zulassen.

Zu f. Dies ist sophistisch; da der Begriff (Widerstand) positiv ist und nur dessen Bezeichnung negativ

gefasst ist. Auch die Unsterblichkeit, die Unendlichkeit, das Unbedingte (absolute) sind sprachlich Negationen, während die damit bezeichneten Begriffe für positive und reale gelten.

Zu g. Vielleicht ist L. in Bezug auf diese Sätze später bedenklich geworden und hat deshalb den Aufsatz nicht veröffentlicht. Die *ἀντιτυπία* bezeichnet die Härte oder den Widerstand, welchen der Stoff an seinem Orte jedem auf ihn eindringenden Gegenstande entgegenstellt, also die Undurchdringlichkeit; die *πολυτυπία* bezeichnet den Fall, dass ein Körper an mehreren Orten zugleich sein kann und so an mehreren Orten diesen Widerstand gleichzeitig leistet, wie dies von dem Leibe Jesu Christi nach der Kirchenlehre der Protestanten angenommen wird, da dieser Leib in jeder beim Abendmahl vertheilten Hostie enthalten sein solle. Der *μετουσιασμος* bezeichnet umgekehrt das gleichzeitige Sein zweier Körper an ein und demselben Ort, so des Brodes und zugleich des Leibes Christi im Brode beim Abendmahl.

Zu h. Das Princip der Monade tritt hier schon auf, allein das Thätige (*agens*) wird noch als ein Ausgedehntes (*extensum*) bezeichnet, während L. später die Monade für unräumlich und den Raum überhaupt nur für eine blosse Vorstellung erklärte. Dies zeigt, dass die Abfassung dieses Aufsatzes noch in eine erheblich frühere Zeit, als 1690, fällt, in welchem Jahre L. in dem Briefe an Arnauld (No. V) die Monade schon bestimmt für unräumlich erklärt.

Zu i. Es sind dies spitzfindige theologische Unterscheidungen, um das Mysterium beim Abendmahle begreiflich zu machen. Die *Consubstantia* bezeichnet das Zugleich-Sein zweier Substanzen in demselben Ort, wie der *μετουσιασμος*; die *Transsubstantiatio* nimmt an, dass die eine Substanz in die andere verwandelt werde, so das Brod in den Leib Christi bei dem Genuss des Abendmahles.

Zu k. Auch hier verlangt L. von der Philosophie eine viel strengere Uebereinstimmung mit der Lehre vom Abendmahl, als in der *Theodicee*. Für den Frieden in der Kirche war eine solche Uebereinstimmung deshalb wichtig, weil die Trennung der Reformirten von den

Protestanten sich hauptsächlich durch den Streit über die Transsubstantiation beim Abendmahle vollzogen hatte.

Dieser Brief ist insbesondere deshalb für die Philosophie des L. von Interesse, weil er zeigt, wie die streng orthodoxe Gesinnung des L. ihn auch zu einer Unterordnung seiner Philosophie unter die christliche Glaubenslehre führte. Selbst die Physik des L. ist davon durchdrungen und der Aufbau seiner Philosophie wird ihm nur deshalb so leicht, weil er überall, wo er mit der Vernunft nicht weiter kann, an dem allweisen und allmächtigen Gott und Schöpfer der Welt die Hülfe besitzt, um die Schwierigkeiten durch Verweisung auf dessen Allmacht und Weisheit zu lösen. Diese Richtung, welche dann später in der *Theodicee* vollständig zur Entwicklung kam, wird schon hier in sehr prägnanter Weise geltend gemacht.

Erläuterungen zu No. VI.

(*Brief an den Herrn Kanonikus Foucher.*)

55. Titel. S. 44. Der Brief ist französisch im Jahre 1693 geschrieben und zuerst in dem *Journal des Savans* vom März 1693 veröffentlicht worden. Foucher war Kanonicus in Dijon und ein sehr gelehrter Herr, mit welchem L. in lebhaftem Briefwechsel über philosophische und physikalische Fragen stand.

56. Die Schrift selbst. S. 44. Zu a. Diese beiden Abhandlungen waren im März 1671 erschienen. L. stand damals in Diensten des Kurfürsten von Mainz. Auch sind sie von Dutens, Th. II, Thl. 2. S. 4—48. in seine Sammlung der Werke von L. aufgenommen. Erdmann hat sie weggelassen, da sie kein philosophisches Interesse bieten.

Zu b. Da L. bei Abfassung dieses Briefes mit seiner Monadenlehre schon ziemlich im Reinen war, so bezieht sich das wohl auf die unräumliche Natur derjenigen Monaden, aus deren Ansammlung der Körper entsteht und auf die vorherbestimmte Harmonie, wonach die Körpermonaden schon bei Erschaffung der Welt so eingerichtet worden sind, dass sie ohne Einfluss von Seiten der Seele, doch das ausführen, was die Seele verlangt.

Zu c. Unter „gehörige Form,“ meint L. die Form eines Syllogismus, auf welche Form er zur Ermittlung der Schwächen einer Begründung grossen Werth legt. Unter den „Grenzen“ sind die Punkte der Zeit und der Linie gemeint; beide enthalten solche Punkte, aber sie sind

nicht aus solchen zusammengesetzt, da die Punkte keine Ausdehnung haben, folglich bei ihrer Annäherung entweder in eins fallen, oder ohnedem nur eine Reihe discreter Punkte bilden, welcher die Stetigkeit der Zeit und der Linie abgeht.

Zu d. Der Eleat Zeno hatte die Bewegung geleugnet und für seine Ansicht vier Beweise aufgestellt. Der eine heisst Achilles, indem behauptet wird, dass selbst dieser schnelllaufende Held eine Schildkröte nicht einholen könne, wenn sie einen Vorsprung habe. Zeno stützt sich dabei auf die endlose Theilbarkeit der Linie, aber übersieht, dass auch die Zeit dieselbe endlose Theilbarkeit besitzt und dass überhaupt die stetige Natur der Bewegung kein Fortrücken durch getrennte Theile oder Punkte enthält, sondern als fliessende den ebenfalls stetigen Raum durchschreitet, so dass die endlose Theilbarkeit des Raumes hier dem Einholen kein Hinderniss entgegenstellt.

Zu e. Die Theilbarkeit giebt für die Zeit und den Raum jede Philosophie zu; ob sie auch allgemein für die Körper gelte, ist schon bestrittener; dagegen ist eine wirkliche, in's Endlose gehende Theilung des Stoffes, wie sie L. hier behauptet, schwer zu fassen, da sie einen Widerspruch enthält, nämlich das Ende einer Endlosigkeit. Der moderne Realismus fasst deshalb die Unendlichkeit nur als eine Verneinung der Grenze, d. h. als eine Beziehungsform, welche kein Seiendes bezeichnet. Hegel, welcher auch eine positive Unendlichkeit behauptete, gab deshalb diesem Begriff einen anderen Inhalt, nämlich des Bei-sich-Bleiben in seinem Anders-Sein (Bd. I, 36.), womit er indess aus dem Widerspruch nicht herauskam. L. will dagegen eine wirkliche Theilung ohne Ende annehmen. Indess bedarf er deren gar nicht, da nach ihm die Monaden das allein Wirkliche in der Welt sind, diese Monaden aber keinen Raum einnehmen und der Raum selbst nach L. nur ein idealer Gegenstand ist, d. h. ein Gegenstand, der nur im Denken, aber nicht im Sein besteht.

Erläuterungen zu No. VII.

(*Ueber die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit.*)

~~~~~

57. Titel. S. 46. Dieser Aufsatz ist lateinisch abgefasst und bildet die Vorrede zu dem *Codex juris gentium diplomaticus*, welchen L. im Jahre 1693 herauszugeben begann. Da es sich hier nur um eine Sammlung alter völkerrechtlicher Verträge und anderer Urkunden für Deutschland und insbesondere für Hannover handelte, so hatte L. keinen Anlass, dieser Sammlung eine streng philosophische Abhandlung über die Grundbegriffe des Rechts vorausschicken und daher erklärt es sich, dass er hier sich begnügte, dieselben in der damals gebräuchlichen, mehr populären Weise darzulegen. Indess ist dabei immer festzuhalten, dass L. überhaupt mit dem ethischen Theile der Philosophie sich wenig beschäftigt hat. Ihm galt die christliche Moral, wie sie zu seiner Zeit aufgefasst wurde, als die absolute, welche unveränderlich ist, und für alle vernünftigen Wesen, mithin nicht blos für die Menschen, sondern auch für Gott verbindend ist. So schien ihm jede besondere, von der theologischen Lehre absehende philosophische Begründung der sittlichen Begriffe und Regeln überflüssig und daraus erklärt sich, dass L. in diesem Gebiete nie über die vulgären Vorstellungen hinausgegangen ist. Was L. davon hier anführt, ist theils der Ethik des Aristoteles, theils dem *Jus belli ac pacis* von Grotius entlehnt.

58. Die Abhandlung selbst. S. 46. Zu a. Diese Definitionen findet man noch heute in den neuesten Compendien des Römischen Rechtes, obgleich sie offenbare



Tautologien sind, denn das „moralische“ ist nur ein anderes Wort für die dem Recht einwohnende eigenthümliche Macht und Nothwendigkeit.

**Zu b.** Auch diese Definition ist nur ein Wechsel in den Worten, denn nur die von der Vernunft geleitete Liebe soll das Gute sein; die Frage bleibt also immer: was schreibt die Vernunft den Menschen vor?

**Zu c.** Dasselbe gilt von dieser Definition der Gerechtigkeit; die Umwandlung in ein Befolgen dessen, was die Weisheit fordert, führt nicht weiter; die Weisheit befasst die Gerechtigkeit, aber ist keine Definition derselben.

**Zu d.** Die Liebe zu Anderen steht bekanntlich mit der Liebe zu sich selbst (Egoismus) im steten Widerspruch; die Weisheit soll hier die richtige Mitte zeigen, aber als Wissenschaft des Glückes wird man wieder in die Unbestimmtheit zurückgeworfen, da das Glück hier nur ein anderer Ausdruck für die Liebe ist. So zeigt sich, dass L. sich in leeren Phrasen bei diesen Grundbegriffen bewegt; ein Vorwurf, der aber beinahe alle seine juristischen Vorgänger und Nachfolger trifft. Selbst Kant's Princip: Handle nach einer Maxime, die zum allgemeinen Gesetze werden kann, ist ebenso unbestimmt, wie schon Hegel dargelegt hat. — Was die Liebe zu Gott anlangt, so ist sie eine unnatürliche Forderung, denn man kann nur eine Persönlichkeit lieben, die lebendig und einem gegenwärtig ist, aber nicht ein unfehlbares, unerreichbares, unbegreifliches Wesen, was nur von dem Denken nothdürftig erfasst werden kann. Was als solche Liebe in der Geschichte vorkommt, sind Triebe und Gefühle, die von der meist sinnlich erregten Phantasie auf ein Wesen übertragen werden, welches in menschlich-bildlicher Weise dabei vorgestellt wird; oder es wird das Gefühl der Andacht und der inbrünstigen Hingabe an Gott mit dem Gefühle der Liebe verwechselt.

**Zu e.** Die zwei ersten Arten des Rechts sind die bekannten, aus der Ethik des Aristoteles entnommenen, von der austauschenden Gerechtigkeit (*justitia commutativa*; *δικαιοσύνη καταστωτική*) und von der vertheilenden Gerechtigkeit (*justitia distributiva*; *δικαιοσύνη διανεμητική*). Diese Begriffe bezeichnen indess die Grenzen zwischen



dem Recht und der Moral nur sehr mangelhaft. Die bekannten drei Sätze: *Neminem laede, suum cuique tribue, honeste vive*, sind ebenfalls zur scharfen Abgrenzung der ethischen Begriffe völlig ungeeignet, da in dem *laedere*, in dem *suum* und in dem *honeste* das schon als festgestellt vorausgesetzt wird, was man vermeintlich erst durch dieselben begrenzen will. Die dritte Art ist eine Zuthat der christlichen Philosophen.

Zu f. Geeignetheit (*aptitudo*) bezeichnet die Summe derjenigen Bestimmungen, auf welchen die moralische Verbindlichkeit des Anderen beruht, Jemand z. B. dankbar zu sein, oder Mitleid mit ihm zu haben. Macht (*facultas*) entsteht aus der *aptitudo*, wenn der Staat dem Betreffenden zusagt, den Verpflichteten zur Erfüllung seiner Pflicht anzuhalten.

Zu g. Auch dies ist nur sehr bedingt richtig. Schon innerhalb des Rechtes werden die Menschen nicht durchaus gleich behandelt; die Unmündigen, die Frauen, die Fremden, die Religionsunterschiede, die früher erlittenen Bestrafungen und viele andere Umstände führen auch schon im Rechte zu mannigfachen Unterschieden in den Berechtigungen der Einzelnen. Das Recht lässt nur die Unterschiede unbeachtet, welche keine rechtliche Bedeutung haben, und welche dies sind, hängt vielfach von der Culturstufe und den wirthschaftlichen Verhältnissen des betreffenden Volkes ab.

Zu h. Die oberste Stufe des Rechts bei L. fällt in der heutigen Moral mit der zweiten zusammen, welche bekanntlich auch die Pflichten gegen uns selbst und gegen Gott befasst. Merkwürdig ist, dass L. das sittliche Handeln immer auf Motive der Lust zurückführt; deshalb kann er Lohn und Strafe und die Unsterblichkeit nicht entbehren. In diesem Punkte hat erst Kant Klarheit geschafft und das sittliche Handeln von dem Handeln aus Motiven der Lust völlig gesondert.

Im Ganzen zeigt diese Abhandlung, wie sehr bei L. die philosophische Untersuchung im Gebiete der Ethik durch sein persönliches sittliches Gefühl und seine strenge Orthodoxie gehemmt war und ihn verleitete, sich bei den offenbarsten Trivialitäten zu beruhigen.



## Erläuterungen zu No. VIII.

(*Ueber die Verbesserung der ersten Philosophie und  
über den Begriff der Substanz.*)

---

**59. Titel. S. 51.** Dieser Aufsatz ist lateinisch abgefasst und für die *Acta Eruditorum* von L. bestimmt worden, wo er im Jahre 1694 veröffentlicht worden ist. Es ist die erste, für die deutschen Gelehrten bestimmte Schrift, in welcher er denselben von seiner neuen Monadenlehre Mittheilung macht, nachdem in Frankreich diese Lehre wahrscheinlich schon etwas früher durch den Brief an Arnauld (No. IV dieser Sammlung) bekannt geworden war. Es bleibt auffallend, dass L., statt solcher blossen Andeutungen, wie er hier bietet, nicht schon damals zu einer vollständigen Entwicklung und Darstellung dieses Systems geschritten ist. Erst ein Jahr später, 1695, veröffentlichte er in seinem *Système nouveau de la nature* dasselbe in etwas grösserer Vollständigkeit, allein offenbar mehr für Frankreich, als für Deutschland. Abgesehen von diesen Andeutungen seines neuen Systems ist dieser Aufsatz ohne besonderen Werth; denn die Klagen über die bisherige Behandlung der Philosophie bleiben sehr unbestimmt und sollen auch nur die Erwartung auf das spannen, was L. Neues bieten will.

**60. Der Aufsatz selbst. S. 51.** Zu a. Schon Aristoteles nennt die Philosophie, und insbesondere die Metaphysik, oder erste Philosophie, eine architectonische Wissenschaft, weil aus ihren Grundbegriffen alle anderen Wissenschaften ihre Elemente entnehmen und damit ihren Aufbau errichten. Dies gilt namentlich für die Anhänger der de-



ductiven Methode, wo das Besondere sich aus dem Allgemeinen entwickeln soll.

Zu b. Unter „academischen Zweifeln“ versteht man die Skepsis der mittleren Academie, oder der platonischen Schule, welche in ihrer Entwicklung, namentlich durch Aenesidem sich der Skepsis des Pyrrho genähert hatte, und annahm, dass für den Menschen nicht das Wahre, sondern nur das Wahrscheinliche erreichbar sei.

Zu c. Mersenne war ein Zeitgenosse des Descartes, mit dem er viel verkehrte; er hat auch einen Theil von seinen Schriften herausgegeben. Welche Schrift des Descartes hier L. im Sinne hat, ist nicht genau zu ersehen.

Zu d. L. deutet hier an, dass er eine mehr oder weniger mathematische Methode auch für die Methaphysik für nöthig halte; indess hätte schon das Beispiel von Spinoza ihn davon abschrecken sollen und er selbst hat auch die mathematische Methode nie in seinen philosophischen Schriften benutzt. L. konnte dieser Ansicht allerdings beitreten, weil er mit Aristoteles annahm, dass durch den Syllogismus eine Erweiterung der Erkenntniss über die Prämissen hinaus, gewonnen werden könne, was doch nicht der Fall ist. Die Sicherheit der Mathematik beruht auf ganz anderen Mitteln, als dem blossen Syllogismus. Das Nähere ist im Vorwort des Band 41. der Philosoph. Bibliothek, zu Spinoza's Darstellung der Principien des Descartes und in Erl. 107 zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (Bd. III. 91) ausgeführt worden.

Zu e. Das Original lautet: *notionem virium seu virtutis*; was L. damit meint, erhellt deutlich aus dem Folgenden; allein das Wort: *virtus* bildet sonst den Gegensatz von *actus*; wie *δυναμις* zur *ἐνεργεια*; es bezeichnet also die blosse Anlage oder Fähigkeit im Gegensatz zur Wirklichkeit. In diesem Sinne braucht L. das Wort *virtuellement* als Gegensatz zu *actuellement* auch in seinen *Nouveaux Essais*, um das Dasein der angeborenen Ideen als Anlage schon im Kinde darzulegen. Hier gebraucht indess L. das Wort mehr im Sinne der wirksamen Kraft.

Zu f. Mit diesem Mittleren meint L. den Druck, welcher, obgleich er in keiner Bewegung sich äussert,



doch eine wahre Wirksamkeit dadurch ausübt, dass er die Wirksamkeit einer anderen Kraft aufhält. Dieser Druck ist auch ein deutlicher und bestimmter Gegenstand des Gefühlssinnes und L. hätte deshalb nicht nöthig gehabt, ein Mittleres aus demselben zu machen; er ist schon eine voll-wirkende Kraft. Nur weil Aristoteles und später die Scholastiker die wirksame Kraft nur in der Bewegung anerkennen, scheint L. veranlasst worden zu sein, diese *virtus* als ein Mittleres zwischen *potentia* und *actus* aufzustellen. Weiteres enthält § 3 der folgenden Abhandlung No. IX.

Zu g. L. erkennt die von Newton angenommene anziehende Kraft nicht an, sondern will deren Wirkung aus dem Dasein eines bewegten Aethers erklären.

Zu h. L. beschränkt sich hier auf einige Andeutungen seines neuen Systems; möglich, dass er die vollständige Darstellung, welche in dem *Système nouveau de la Nature* ein Jahr darauf, 1695, erfolgte, schon damals in Arbeit oder im Plane hatte.

---



## Erläuterungen zu No. IX.

(*Ein neues System über die Natur und über die Mittheilung zwischen den Substanzen.*)

---

61. Titel. S. 55. Diese Abhandlung ist in französischer Sprache abgefasst und zuerst im *Journal des Savans* in Paris am 27. Juni 1695 erschienen. Sie ist die erste ausführlichere Darstellung des philosophischen Systems von L. und gehört deshalb zu den wichtigsten Documenten über seine Lehre. L. giebt darin zugleich interessante Notizen, wie dieses System sich allmählig in ihm entwickelt hat.

62. § 1. S. 56. Zu a. Diese Entgegnungen waren im April 1695 von L. in den *Actis Eruditorum* veröffentlicht worden.

Zu b. L. meint die Scholastiker. Es ging ihm wie dem Baco und dem Descartes. Die Formen (*εἶδη*) konnten L. nicht genügen, weil sie bereits alle die Complicationen enthielten, deren Erklärung durch einfachere Gesetze man gerade verlangt; die „Vermögen“ konnten es eben so wenig, weil sie nicht als Kräfte geboten wurden, die nach einfachen und festen Gesetzen wirken, sondern auch in ihnen bereits dieselben Complicationen in der Form von Anlage oder ruhender Kraft hineingelegt waren, deren Erklärung die neuere Zeit verlangte.

Zu c. Es ist dies eine Täuschung; die Kraft, wie sie L. zumeist auffasst und in dem Aufsatz No. VIII. näher bestimmt hat (Erl. 60. zu e und f), d. h. als Druck und als eine Bewegung herbeiführend, ist der deutlichste



und greifbarste Gegenstand der Sinneswahrnehmung, nämlich des thätigen Fühlens. (Bd. I, 2.) Nur später wird L. durch seinen Begriff der Monade genöthigt, diese Kraft als ein Streben von Vorstellung zu Vorstellung zu bestimmen und damit erst wird dieselbe ein Gegenstand der Metaphysik.

**Zu d.** Dies war von Descartes geschehen, um der Unsterblichkeit der Thierseelen auszuweichen.

**Zu e.** Dieser § zeigt, wie der Begriff der Monaden sich bei L. gebildet hat. Der Stoff, selbst als das den Raum Erfüllende, galt ihm ohne Ende theilbar; deshalb konnte die Einheit, welche L. vor allem suchte, und aus der erst die Vielheit, also auch der Stoff sich bilden kann, nicht schon im Stoffe gefunden werden. Auch die Atome des Democrit gelten ihm, als einen Raum einnehmend, damit für theilbar. So konnte also die Einheit nur eine geistige, nach Art der Seelen, sein und die Ursache der Bewegung musste in dieses formelle (d. h. geistige) Atom als Kraft verlegt werden. Da indess nach L. die Seele als ein Geistiges auf den Körper, als ein Stoffliches keine Einwirkung haben kann, so konnte diese Kraft nicht als blosse stossende Kraft aufgefasst werden, sondern L. war genöthigt, sie nach Analogie der Seele, als Vorstellungen und als ein Streben zwischen diesen aufzustellen. Damit war die Monade fertig und es kam nur noch darauf an, zu erklären, wie die Seele in ihren Vorstellungen mit den Bewegungen ihres Körpers und umgekehrt so genau übereinstimmt. Hier hatte der Occasionalismus des Geulinx und Malebranche dem L. schon den Weg gezeigt. Auch diese nahmen keinen Einfluss und keine Causalität zwischen Seele und Körper an, sondern bei Gelegenheit einer Willensvorstellung sollte Gott in dem Körper die entsprechende Bewegung, und bei Gelegenheit einer Erregung der Sinnesorgane die entsprechende Vorstellung in der Seele bewirken. Diese unaufhörlichen Wunder missfielen L.; er blieb zwar bei dem Gedanken, dass Gott den Verkehr zwischen beiden vermittelt, aber reducirte die vielen Wunder des Occasionalismus auf eines, durch welches Gott schon bei Erschaffung der Welt in die Seelenmonade und in die Körpermonaden die Reihe von Vorstellungen und resp.



Bewegungen eingepflanzt haben sollte. Nun konnte L. sagen, beide Substanzen agiren unabhängig von einander, sie werden durch sich selbst bestimmt, und dennoch stimmen beide in ihren Veränderungen genau überein. Damit war die prästabilirte Harmonie fertig.

Diese Darlegung über die Art der Entstehung der L.'schen Lehre ist zwar keine dialectische Entwicklung im Hegel'schen Sinne, aber sie wird wenigstens erklärlich machen, wie ein so bedeutender Mann auf ein System gerathen konnte, was für sich betrachtet, überaus erkünstelt und unnatürlich, ja unmöglich erscheint.

L. geht von dem Zusammengesetzten aus und sucht das Einfache. Schon Hegel deutet in seiner Geschichte der Philosophie an, dass dies leere Beziehungsbegriffe seien; ein und dieselbe Sache kann gleichzeitig als einfach und als zusammengesetzt aufgefasst werden. Selbst die Monaden des L. sind nicht einfach, denn sie enthalten ein Vorstellen und ein Streben und eine zahllose Reihe von einzelnen Vorstellungen. Einfach ist nämlich nicht bloß das räumliche Untheilbare. Deshalb ist die Natur zu nehmen, wie die Sinne sie uns bieten; ob die einzelnen Gegenstände in ihr getheilt werden können oder nicht, ist ja nur eine meist unwesentliche Frage neben vielen anderen, für den Menschen wichtigeren. Damit fällt die Grundlage, auf der das ganze Gebäude der prästabilirten Harmonie errichtet ist. Eine weitere schiefe Richtung hat das System durch die Ueberschätzung des Substanzbegriffs erhalten, da auch dieser nur eine Beziehungsform ist.

**Zu f.** Die constituirenden Formen sind der von Aristoteles entlehnte Begriff der *εἶδη*. Es sind die Formen, durch welche der bloße Stoff zu einem wirklichen Dinge wird; insbesondere die Art- und Gattungsbegriffe der in der Natur vorhandenen Dinge. Diese Formen bestehen, wie L. in der *Theodicee* sagt (Bd. 79. S. 364.) von Ewigkeit in Gottes Verstande; er erschafft sie, als bloß gewusste Formen, nicht, sondern er führt sie bei der Schöpfung nur zum Dasein über. Es sind dies Annahmen, welche die Allmacht Gottes in bedenklicher Weise beschränken. Man sehe Erl. 246. zur *Theodicee*. (Bd. 80. S. 133.)



**Zu g.** *espèce*, lateinisch *species* gebraucht L. hier in einem besonderen scholastischen Sinne, wonach es nicht die Arten (*species*) der Dinge bezeichnet, sondern deren Eigenschaften. Da die Bewegung ein Zustand ist, welcher erfahrungsmässig aus einem Körper in den anderen übergeht, so kam man auf den Gedanken, dass dies auch mit anderen Eigenschaften und Zuständen der Fall sein könne, ohngefähr so, wie z. B. ein Tropfen Blut seine Farbe einem ganzen Glase Wasser mittheilt, in das man ihn fallen lässt.

**Zu h.** Die hier genannten Naturforscher hatten die sogenannten Saamenthierchen in den Saamen der Menschen entdeckt. L. nahm diese Fäden, welche allerdings eine eigne Bewegung haben, für dieselbe Substanz, welche später den Menschen oder das Thier darstellt, also für eine Seelenmonade in Verbindung mit Körpermonaden als ihrem organischen Leib. Ihr Unterschied von dem Erwachsenen erschien dem L. nur als eine Entfaltung oder Vermehrung. Dies führte ihn dahin, alle Seelenmonaden als seit der Schöpfung mit einem organisirten Leib versehen, anzunehmen und ebenso den Tod nur als eine Einfaltung oder Verminderung des Geschöpfes zu nehmen, ohne dass sein Dasein deshalb aufhört. Das Gewaltsame und doch die Natur des Organischen nicht Erklärende dieser Hypothese liegt auf der Hand. Allein nachdem L. einmal seine Monaden und seine prästabilierte Harmonie aufgestellt hatte, schreckte er vor keiner, wenn auch noch so gewagten Fortbildung seines Systems zurück.

**Zu i.** Auch hier ist L. zunächst durch falsche angebliche Beobachtung des Wiedererwachens todter Geschöpfe auf diese Ansicht geführt worden. Man sieht, wie abhängig der Philosoph von den Fortschritten der Naturwissenschaft bleibt.

**Zu k.** Parmenides und Melissos waren hervorragende Männer in der Eleatischen Philosophenschule. Indess versteht L. deren Aussprüche aus Leidenschaft für seine Substanzlehre nicht richtig. Die Eleaten lehrten: Nur das Sein ist, das Nicht-sein ist nicht; es giebt kein Werden; das Viele und das Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Sie traten damit dem Heraklit entgegen,



welcher das Sein leugnete und nur das Werden anerkannte. Es waren dies aber alles höchst abstracte Gedanken, welche weit über den Satz des L. hinausgingen, dass die Seelen stets mit einem organischen Leib versehen sind und ewig bestehen. L. ist weit entfernt, damit das Werden und die Bewegungen überhaupt zu leugnen.

**Zu l.** Diese Ansichten über die Organismen in der Natur sind, wie vieles Andere in des L. Lehre reine Behauptungen ohne Beweis. Es ist ja unzweifelhaft, dass die Kraft des Menschen solche Maschinen, die sich, wie die Organismen selbst erhalten und ausbessern, nicht herstellen kann, allein übertrieben ist die Behauptung, dass diese Organismen bis in das Kleinste organisirt seien; vielmehr lehrt die heutige Chemie, dass die Organismen aus denselben chemischen Atomen bestehen, wie die unorganischen Stoffe, und dass die Organismen sich nur durch die ternären und quaternären Verbindungen dieser Atome von dem Unorganischen unterschieden. Ueberdem nimmt L. diese endlose Organisation als eine wahrhafte Unendlichkeit (*veritablement infini*), was sich selbst widerspricht.

**Zu m.** Dies will nicht recht dazu passen, dass nach L. es überhaupt nichts giebt, als Monaden und dass also auch der Stoff nur aus Monaden besteht, welche nur durch ihre mehr verworrenen Vorstellungen sich von den Seelenmonaden unterscheiden. Der Vergleich mit dem Fischteich will also wohl nur den Mangel einer leitenden und zu einer Einheit verbindenden Seelenmonade andeuten, während die Fische als Monaden keinen Gegensatz gegen das Wasser bilden sollen.

**Zu n.** Cardanus war ein französischer Philosoph im 17. Jahrhundert, der zur Ergänzung der Lehre des Descartes noch vor Geulinx und Malebranche den ersten Grund für den Occasionalismus legte.

**Zu o.** L. verwechselt immer die Theilbarkeit mit der wirklichen Getheiltheit. Deshalb, dass z. B. ein Stück Gold getheilt werden kann und man in dieser Theilung mit unseren Mitteln nicht zu Ende kommt, ist dennoch dieses Stück Gold ein Einfaches und es lässt sich im



Sinne von L. sehr wohl denken, dass Gott solche körperliche Dinge geschaffen hat, die sämmtlich, vielleicht ohne Ende, theilbar sind gleich den geometrischen Linien, aber die deshalb nicht schon als zusammengesetzte gelten können; denn dazu gehört, dass wirkliche besondere Elemente in ihnen beständen, die früher wären, als diese Zusammensetzung. Die Naturkörper sind deshalb als ein Mittleres aufzufassen, was sowohl getheilt, wie zu grösseren Körpern verbunden werden kann und deren Existenz gar nicht durch primitive Elemente bedingt ist.

Zu p. Nach L. ist jede Monade in sich eine Darstellung des Universums, von ihrem Orte oder Gesichtspunkte aus gesehen, da bekanntlich schon jede Gegend durch die veränderte Stellung des Beschauers ein verändertes Bild bietet. Freilich will dieser Vergleich nicht damit sich recht vertragen, dass der Raum überhaupt und folglich auch die verschiedenen Orte nach L. nichts Reales sind, sondern nur eine Vorstellungweise oder Ordnung in unserer Seele. Man sehe § 41, XXIV.

Zu q. Unter „physischen Punkt“ versteht L. einen noch körperlichen Gegenstand, der aber so klein ist, dass er unserem Auge nur als ein Punkt erscheint. Die mathematischen Punkte sind nicht Theile der Linien, sondern nur „Zustände“ in denselben, d. h. man kann sie in denselben darstellen, aber die Linie kann aus ihnen nicht zusammengesetzt werden.

63. § 12 — 18. S. 63. Zu a. Dies ist ein treffender Gedanke; aber leider hat L. selbst ihn nicht durchgeführt, denn seine prästabilierte Harmonie ist auch keine Zurückführung der Vorgänge in der Natur auf einfache Kräfte und Ursachen, sondern nur dasselbe Wunder, was er an dem Occasionalismus getadelt hat. Der Unterschied, ob alle die vielen Wunder jenes auf einmal, wie bei der prästabilierten Harmonie, von Gott vollzogen werden, ändert in dem *Deus ex machina* nichts; das eine System, wie das andere, bietet keine Zurückführung der Naturvorgänge auf einfache Elemente und Kräfte.

Zu b. Man kann es nicht Selbstbestimmung der Seele nennen, wenn die Folge ihrer Vorstellungen ihr von Gott bei ihrer Erschaffung ein für allemal ein-



gepflanzt worden ist und die von Gott ihr eingefügte Reihe von Gedanken nun in dieser zeitlichen Folge abläuft. Die wahre Selbstbestimmung fordert, dass die Vorstellungen und die Entschlüsse von der Seele selbst und von ihr allein ausgehen; dagegen ist es durchaus unerheblich, ob diese ihr innerlich von einem fremden Wesen eingepflanzt ist, oder ob eine andere äussere Ursache die Seele zu ihren Gedanken und Entschlüssen mit Nothwendigkeit bestimmt.

**Zu c.** Es ist dies schwerfällig ausgedrückt; L. will sagen, dass die Vorstellungen der Seele die äusseren Dinge immer nur so bieten, wie sie in den Sinnes-Organen des Leibes auch als ein körperlicher Vorgang sich darstellen; die Vorstellungen sind also genau dieser Stellung der Organe entsprechend, trotzdem, dass sie sich ohne allen Einfluss der äusseren Dinge entwickeln; so hat z. B. die Seele nur die Vorstellung eines Ovals, wenn das Auge ihres Leibes schief zur Fläche eines Kreises gestellt ist.

**Zu d.** Welche bestimmte Person L. hier im Sinne hat, lässt sich jetzt nicht mehr erkennen; vielleicht ist es der Kanonicus Foucher.

**Zu e.** Diese Worte haben dieselbe Bedeutung, wie sie zu c) angegeben worden ist.

**Zu f.** Die Lebensgeister sind bei Descartes die Vermittler zwischen Seele und Körper; er denkt sie sich noch als etwas Körperliches, aber von der feinsten Art. L. nimmt sie ebenso, sie gehören nur dem Körper an und vermitteln mit dem Blute die Bewegungen des Körpers.

**Zu g.** Da alle Monaden unräumlich sind, so kann von einem Sitz der einen Monade in anderen eigentlich nicht die Rede sein. Unter „grössere“ Gegenwart (*plus grande presence*) ist wohl eine im Grade stärkere Gegenwart gemeint. Der Vergleich mit der Einheit und der Menge will sagen, dass die Seele überall so in dem Körper ist, wie die Einheit (Eins) in der Mehrheit, d. h. in allen Einsen, aus denen die Mehrheit gebildet ist.

**Zu h.** An anderen Orten spricht L. hierüber deutlicher. Nach ihm ist jede Monade, und insbesondere die



Seelenmonade, ein Spiegel des Universums, so, wie sich dasselbe von ihrem örtlichen Standpunkte aus darstellt. Wenn auch L. hier vorzugsweise an das gesehene Universum denkt, so muss man diese Spiegelung doch allgemeiner fassen; alle unsere Sinne würden ja nie zureichen, um das Universum zu spiegeln; L. hat also dabei vorzüglich die allgemeine Verbindung aller Substanzen im Sinne, die bei ihm durch das ganze Universum sich zieht und mittelst dieser Verbindung (*liaison*) hat die Seele eine Kenntniss des ganzen Universums, die jedoch nach L. zum grössten Theile nur in verworrenen und sehr kleinen (schwachen) Vorstellungen besteht. Es wäre dies mehr eine denkende, durch Schlüsse vermittelte Kenntniss, allein da überhaupt kein Einfluss zwischen dem Universum und den einzelnen Seelen besteht, so ist dies gleichgültig; genug, Gott hat in die einzelnen Seelen die Vorstellungen so eingepflanzt, als wenn sie durch die Sinne und das Denken von ihrem Standpunkte aus diese Vorstellungen nach der gewöhnlichen Auffassung erlangt hätte.

**Zu i.** Diese Einpflanzung der Bewegungen in die Körpermonaden erscheint noch wunderbarer, als die der Vorstellungen in die Seelenmonade, weil diese den Körper bildenden Monaden mit der Zeit in die Körper verschiedener Seelenmonaden übergehen (in Folge der Ernährung und Ausleerung) und so ist es nöthig, dass einer solchen Körpermonade mindestens der Reihe nach die entsprechenden Bewegungen für vielleicht tausend und mehr Seelenmonaden hinter einander eingefügt worden sind, von denen manche einem Wurme, andere einem Fische, eine dritte einem Vogel, oder einem Menschen, oder einer Blume u. s. w. angehört haben kann. Es ist schwer zu fassen, wie L. solche Einrichtung für die wahrscheinlichste und vernünftigste erklären kann.

**Zu k.** Man sehe das zu Erl. 62. Gesagte. Die Unabhängigkeit von anderen Creaturen ist allerdings vorhanden, aber desto mehr ist nach dieser Hypothese das Denken und Wollen des Menschen nur das alleinige Werk Gottes, was gleich einer Uhr in dem einmal geordneten Gange abläuft. Dies ist keine Freiheit.



Zu l. Jeder Leser wird nicht blos dies zugeben, sondern, dass diese Ursache sogar ein Wesen von einer Weisheit und Macht sein muss, wie sie selbst in Gott nicht angenommen werden kann, da diese prästabilierte Harmonie in Wahrheit ein Wunder ist, was an das Unmögliche grenzt.

Zu m. D. h. die Masse ist nicht eine Substanz, sondern eine Ansammlung von mehreren, da es ausser den Substanzen oder Monaden nach L. nichts in der Welt giebt.

Zu n. L. leitet die Mittheilung der Bewegung von der Elasticität des Körpers ab, der von einem anderen gestossen ist; dieses Gestossenwerden ist deshalb nach L. kein Leiden, weil die erfolgende Bewegung nur die Wirkung seiner eigenen Elasticität, nicht der Kraft des stossenden Körpers ist.

Zu o. Alle Bewegung besteht in der Entfernung oder Annäherung zweier Körper von oder zu einander; welcher von diesen beiden Körpern aber wirklich sich bewegt, oder ob beide sich bewegen, dafür giebt es keinen absoluten Anhalt, weil Ruhe und Bewegung sich immer nach anderen, als ruhend angenommenen Körpern bestimmen, und ob diese Annahme richtig ist, wieder nur in Bezug auf einen dritten Körper, entschieden werden kann, bei dem dieselbe Frage sich ohne Ende wiederholt.

Zu p. Dies dynamische Gesetz zu erklären, würde hier zu weit führen; es sind hierüber die Handbücher der Mechanik einzusehen.

Zu q. L. erinnert hier daran, dass die Annahme von Bewegungen nur zulässig ist, um die Erscheinungen zu erklären; an sich kennt L. keine Bewegungen, da der Raum bei ihm nur eine Vorstellung, und kein wirklich Seiendes ist; folglich kann auch die Bewegung nur ideal, als eine Art von Vorstellungen, angenommen werden; es bleibt dies indess eine bedenkliche Concession, wenn man keine andere Erklärung der Erscheinungen bieten kann, als nur solche, die sich an kein Seiendes anknüpfen, sondern die Erscheinung zu einem blossen Spiel der Einbildungskraft machen.

---



## Erläuterungen zu No X.

(Antwort des Herrn Foucher an Herrn Leibniz in Bezug auf sein neues System über den Verkehr zwischen den Substanzen.)

---

**64. Titel. S. 68.** Der Brief von L., worauf diese Antwort erfolgt, ist nicht vorhanden. Foucher war Kano-nicus in Dijon und wird zu den bedeutendsten Skeptikern des 17. Jahrhunderts gerechnet; seine Skepsis erhellt aus seiner Antwort hier. Sie ist französisch abgefasst und in dem *Journal des Savans*, im September 1695 veröffentlicht worden. L. stand mit ihm in vielfacher Correspondenz.

**65. Die Antwort selbst. S. 69.** Zu a. Die hier erwähnten Briefe sind bei Erdmann unter No. XXIX und XXX abgedruckt.

Zu b. Die Stelle will sagen: Sie stellen eine besondere Art von Einheiten auf, welche durch ihre Verbindung ein Ganzes, nämlich einen Organismus, hervorbringen sollen, der zu gewissen Verrichtungen bestimmt ist.

Zu c. Foucher missversteht hier L. Dieser will nicht die Zustände der Seele aus denen der Körper ableiten, wie Foucher hier annimmt; vielmehr gehen die Vorstellungen und Bestrebungen der Seele in dieser der Reihe nach vorwärts, ohne dass der Körper mit seinen Zuständen irgend etwas dabei zu bewirken hat. Deshalb giebt L. auch den Thieren Seelen, und wenn er ihnen die Vernünftigkeit abspricht, so ist dies aus deren Ver-



gleich mit der menschlichen Seele empirisch entlehnt und nicht demonstriert.

**Zu d.** L. hat nicht diese Schwierigkeit, wohl aber die ganze Frage beseitigt, indem er anerkennt, dass körperliche Bewegungen keine Seelenzustände hervorbringen können, und indem er den scheinbaren Einfluss trotz der vollen Unabhängigkeit der Seele und des Leibes von einander durch die prästabilierte Harmonie erklärt, wonach Gott die Vorstellungen einer jeden Monade so eingerichtet hat, dass sie mit denen der anderen übereinstimmen.

**Zu e.** Unter den Cartesianern sind hier die Occasionalisten gemeint; Descartes selbst versuchte gar keine Erklärung.

**Zu f.** Dieser Einwand von Foucher ist sehr treffend; wenn in der Seele die von Gott ihr eingeflösten Vorstellungen so ablaufen, wie er bestimmt hat, so sind die Körper ganz überflüssig; und wenn umgekehrt die Körpermonaden ebenso in ihren Bewegungen von Anfang ab geregelt sind, so sind die Seelen für sie ganz überflüssig; eines von beiden genügt dann; die Verdoppelung ist nutzlos. Näher betrachtet ist deshalb das System des L. schon das Vorspiel des ihm folgenden Idealismus von Kant und Fichte. Jede Seele lebt nur in ihren Vorstellungen, die sich in ihr selbst erzeugen. Dass daneben auch eine Körperwelt besteht, die jenen Vorstellungen entspricht, macht streng genommen letztere nicht zur wahren oder zu einem Spiegel der Körperwelt, denn dazu gehört doch wesentlich, dass die Sache und nicht Gott statt ihrer, deren Vorstellung in der Seele bewirkt. So nahe stehen sich Systeme, die äusserlich so verschieden auftreten.

**Zu g.** Foucher will hier den gegenseitigen Einfluss zwischen Körper und Seele mittelst des Begriffs der Kraft erklären. Der Gedanke hat viel für sich; schon die Sprache theilt den Körpern und der Seele, beiden, Kräfte zu und erkennt damit eine gewisse gleiche Natur dieser Kräfte an. Auch sind die Kräfte der Körper schon deshalb geistiger Natur, weil sie einander nicht ausschliessen, sondern im Raume durchdringen, und wie die



Gedanken in die Ferne wirken. Jeder Monismus, der über die blosse Phrase hinauskommen will, wird hieran anknüpfen müssen und in so weit hätte mithin L. Recht. Allein er macht es sich zu leicht, indem er sofort mit den Vorstellungen beginnt, die doch etwas ganz anderes, als Kräfte sind, wenn auch diese Spiegel des Seienden sich vielleicht aus Kräften erklären lassen.

**Zu h.** Auch Foucher zeigt hier, dass er in demselben Irrthum, wie L. befangen ist, indem er meint, die Wahrheit sei nur erreichbar, wenn man von den höchsten Grundsätzen aus deductiv, nach Unten, fortschreitet, während umgekehrt man mit der Beobachtung des Einzelnen in der Seele und in der Natur zu beginnen hat und von da inductiv allmählig und vorsichtig zu den höheren Principien aufzusteigen hat.

**Zu i.** Diese Forderung nach einem Kennzeichen der Wahrheit enthält das, was man jetzt das erkenntniss-theoretische Princip nennt. Allerdings muss jede Philosophie ein solches aufsuchen und davon ausgehen, allein es ist ein Irrthum von Foucher, wenn er meint, dass die Philosophen sich darüber verständigen könnten. Der Gegensatz der Systeme entspringt gerade aus deren Verschiedenheit bei dem erkenntniss-theoretischen Princip und da dasselbe, als das letzte oder höchste nicht bewiesen werden kann, so kann auch keine Vereinigung darüber durch Syllogismen und Beweise erzwungen werden.

**Zu k.** Im Ganzen erscheint die Kritik des Foucher sehr gemässigt im Vergleich zu den Einwendungen, welche später von Clarke gegen denselben erhoben worden sind. Man sehe die Erl. zu No. XXIV. Insbesondere ist es auffallend, dass Foucher nicht auch die aus dem Begriff der Willensfreiheit zu entnehmenden Bedenken gegen die vorhereingerichtete Harmonie geltend gemacht hat. Im Vergleich damit erscheint die Kritik, welche Herr Clarke gegen das System des L. in No. XXIV. geübt hat, viel eingehender und überzeugender.

---



## Erläuterungen zu No. XI.

(*Erläuterung des neuen Systems über den Verkehr der Substanzen, als Antwort auf Herrn Foucher.*)

~~~~~

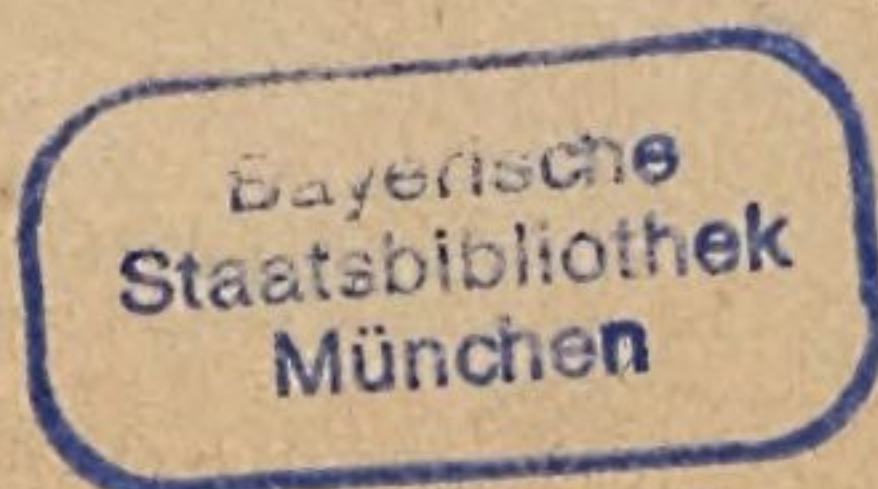
66. Titel. S. 73. Diese von L. französisch verfasste Erläuterung seines Systems ist, wie die Ueberschrift ergibt, in Antwort auf den, unter X aufgenommenen Brief des Foucher abgefasst und im *Journal des Savans* im April 1696 veröffentlicht worden.

67. Die Erläuterung selbst. S. 74. Zu a. Statt „Principien“ hätte L. hier besser „Elemente“ sagen können, denn es sind damit die einzelnen Monaden gemeint.

Zu b. Diese Replik ist sehr zweideutig; L. hat selbst anerkannt, dass jede Erklärung der Naturvorgänge möglichst einfach geschehen müsse. Dagegen verstösst offenbar die prästabilierte Harmonie, und die Meinung, dass man dem Schöpfer nicht zu viel zutheilen könne.

Zu c. Diese Replik ist sophistisch und das Verhältniss der Seite zur Diagonale beim Quadrat ist eine That-
sache. Hier handelt es sich aber um eine Hypothese, die nichts Ueberflüssiges enthalten darf; dies monirt Foucher, indem er sagt, dass bei dieser Harmonie das Dasein der Körper ganz überflüssig sei.

Zu d. Auf diesen wichtigsten Einwurf erscheint L.'s Replik nur schwach; die Körper wären in Wahrheit unnütz, wenn sie wesentlich nur für die Seelenmonaden da wären, wie L. selbst anerkennt und die Seelen derselben



nach der prästabilirten Harmonie gar nicht bedürfen. Eben, weil es keine unnützen Substanzen geben darf, kann diese Hypothese nicht richtig sein, da sie die Körper zu etwas Unnützem macht. Allerdings werden die Vorstellungen der Seele durch das gleichzeitige Dasein der Körper zu realen oder wahren; allein in dem Begriffe der Wahrheit liegt, dass der Gegenstand selbst (nicht Gott) die Vorstellung seiner erwecke und diese dadurch mit ihm übereinstimme; diese Bedingung fehlt bei der Harmonie und deshalb bleibt die Wahrheit der Seelenvorstellungen für sie nur eine eingebildete.

Zu e. Auch diese Replik ist mangelhaft. Das, was ein Philosoph sich in Anbequemung an den Sprachgebrauch und die Volksanschauungen gestatten darf, ist sicher auch dem L. erlaubt; allein hier handelt es sich um das System selbst und da dürfen Ausdrücke jener Art nicht gebraucht werden, weil sie in Widerspruch mit dem Systeme gerathen. Auch ist es falsch, dass die Veränderung in der einen Substanz die Ursache der Veränderung in einer anderen nach dem System der Harmonie sei; vielmehr ist diese Ursache nur Gott bei seiner Herstellung dieser Harmonie; die Substanzen haben sich bei diesem Wunder nur leidend verhalten.

Zu f. Diese Annahme ist in Betracht der Körper nicht gerechtfertigt, weil die Seelenmonaden der Körper nicht im Mindesten bedürfen. Es kommt bei einer Hypothese nicht blos auf das, was der Aufsteller alles behauptet, an, sondern auch darauf, ob diese Behauptungen mit einander harmoniren und nichts überflüssiges enthalten.

Zu g. Mit *l'action émanante* ist das gemeint, was L. gewöhnlich Einfluss der einen Substanz auf die andere nennt. Es ist richtig, dass dieser Einfluss oder diese Einwirkung auch bis heute nicht erklärt worden ist, wie selbst Dubois Reymond neuerdings anerkannt hat, allein dies genügt doch nicht, um deshalb Hypothesen für wahr anzunehmen, welchen in mancher anderen Hinsicht grosse Bedenken entgegenstehen.

Zu h. Dieses Gesetz lässt sich aus dem Parallelogramm der Kräfte ableiten, wodurch man im Stande ist, die verschiedenen, nach verschiedenen Richtungen gehenden

Bewegungen auf diejenige mittlere zwischen ihnen umzuwandeln, welche mit der angenommenen parallel geht. Indess würde dabei das Quantum der Kraft vermindert werden. Das Nähere führt zu tief in die Mechanik, kann deshalb hier nicht geboten werden.

Zu i. Wenn dieser Aufsatz, No. XI. im Ganzen das System der Natur (No. IX) nicht ergänzt oder erläutert, noch die sonst dagegen sich erhebenden Bedenken erledigt, sondern nur den Inhalt dieses Systems ziemlich mit denselben Worten wiederholt, so trifft die Schuld dessen weniger L., als Foucher, da dessen Kritik bis auf einen Punkt (Erl. 65 zu f.) die schwachen Stellen dieses Systems nicht aufgedeckt hat.

Erläuterungen zu No. XII.

(Zweite Erläuterung des Systems der Natur über den Verkehr zwischen den Substanzen.)

68. Titel. S. 79. Diesen Titel hat erst Dutens bei der Herausgabe der Werke von L. hinzugefügt. Genau genommen passt er nicht, weil nach einer Notiz von Dutens diese zweite Erläuterung etwas früher als die erste (No. XI) veröffentlicht worden ist und zwar in der Geschichte der Werke des Gelehrten von Basnage im Jahre 1696. An wen L. die Erläuterung gerichtet hat, ist nicht zu ersehen. Sie ist in französischer Sprache abgefasst und ebenfalls im *Journal des Savans* im Februar 1696 veröffentlicht worden.

69. Die Erläuterung selbst. S. 80. Zu a. Mit den „Proben unter den Menschen“ meint L. die damals mit vieler Kunst von einigen Mechanikern gefertigten Automaten, die als Schachspieler u. s. w. gezeigt wurden.

Zu b. L. erklärt diesen Aufsatz für einen Beweis seiner prästabilierten Harmonie. Indess lässt sich dagegen schon formell sagen, dass dieser Beweis nur dann logisch begründet wäre, wenn seine drei Alternativen die einzigen wären, welche möglich wären und wenn L. nachgewiesen hätte, dass die beiden ersten Alternativen nicht zulässig seien. Beide Bedingungen sind nicht erfüllt; es lassen sich sehr wohl noch mehrere andere Fälle als möglich annehmen und ebenso kann die Widerlegung der beiden ersten nicht als genügend gelten. Allerdings kann die Frage von dem Uebergange des Inhaltes eines Seienden

in die Form eines Wissens oder einer Vorstellung nicht nach den Analogien körperlicher oder seelischer Vorgänge erklärt werden, bei welchen es sich nur um den Uebergang aus einem körperlichen Zustand in einen andern solchen, oder von einem geistigen in einen andern solchen handelt. Vielmehr fehlt hier, wo der Uebergang aus einem seienden Zustand in einen wissenden erklärt werden soll, aller Anhalt, wie ihn jedes der beiden Gebiete für die Uebergänge innerhalb seiner allein bietet. Deshalb ist dieser Uebergang weder nach physikalischen, noch nach psychologischen Gesetzen erklärbar und man kann nur Hypothesen aufstellen, für die kaum eine Analogie sich auffinden lässt. Eine solche Hypothese ist nun in Bd. I, S. 66. der Philosoph. Bibliothek aufgestellt worden, wonach der Inhalt der wahrgenommenen Gegenstände, getrennt von der Seins- und Wissensform, für sich aus der ersten in die zweite Form bei dem Vorgange des Wahrnehmens übergeht. Diese Hypothese behält den Begriff der Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstande und seiner Wahrnehmung bei, welche Uebereinstimmung keine Definition der Wahrheit entbehren kann, befreit sie aber von den Schwierigkeiten, welche ihr wegen des gleichzeitigen Unterschiedes zwischen dem Gegenstande und seiner Vorstellung entgegenstehen. Natürlich kann ein Beweis für diese Hypothese in der gewöhnlichen Weise nicht gegeben werden, sie kann nur jeden Einwand ablehnen, welcher aus Uebergängen von Körper zu Körper, oder von geistigen Zuständen zu geistigen entnommen wird und sie kann sich nur darauf stützen, dass kaum ein anderer Weg für das Verständniss des Begriffes der Wahrheit aufgefunden werden kann, wenn man nicht den Gegensatz von Sein und Wissen ganz verläugnen will. Hieraus erhellt, dass in keinem Falle dieser Aufsatz als ein Beweis der prästabilirten Harmonie gelten kann, und dass somit all' die schweren Bedenken, welche diese Hypothese treffen, bestehen bleiben. Es wird diese Frage noch einmal bei dem Briefwechsel zwischen L. und Clarke (No. XXVI) auftreten, indem Clarke viel bedeutendere Gründe, als Foucher dagegen geltend macht.

Erläuterungen zu No. XIII.

(Dritte Erläuterung des neuen Systems der Natur etc.)

70. Titel. S. 81. An wen dieses Schreiben gerichtet worden, ist nicht ersichtlich; jedenfalls ist es ein Anderer, als der, an welchen die zweite Erläuterung (No. XII.) gerichtet worden ist, da beide Schriften gleichen Inhaltes sind. Diese in französischer Sprache abgefasste Erläuterung ist zuerst im *Journal des Savans*, im November 1696 erschienen. Die Ueberschrift rührt von Dutens her, welcher diese Erläuterung getheilt und an zwei verschiedenen Stellen seiner Ausgabe der Schriften von L. aufgenommen hat; der erste Theil führt die Ueberschrift: Auszug ff. über des L. Hypothese in der Philosophie; der andere Theil: Auszug ff. über die interessante Aufgabe ff. Erdmann hat beide Titel in einen zusammengezogen.

71. Die Erläuterung selbst. S. 82. Zu a. L. lernte Huygens, der aus Holland gebürtig und einer der bedeutendsten Mathematiker und Naturforscher seiner Zeit war, während seines Aufenthaltes in Paris von 1672 bis 1676 kennen. Durch ihn wurde L. in die höheren Gebiete der Mathematik eingeführt und eine Folge dieses intimen Verkehrs war unter anderem die Erfindung der Differentialrechnung durch L.

Zu b. L. meint bei den zwei Seilen deren gleichmässige Wellenbildungen, wenn das eine Seil an das andere, als dessen Fortsetzung angebunden wird.

Zu c. Die Beurtheilung dieses Gleichnisses und Beweises ist bereits bei No. XII. Erl. 69^b erfolgt. Wenn L.

hier auf weitere Beweise Bezug nimmt, so sind damit wohl sein Begriff der Substanz oder Monade und der Satz von der gleichen Erhaltung der Kraft gemeint. Aus dem Begriffe der unräumlichen, ewigen und mit keinen Fenstern versehenen Monade folgt, dass sie keinem fremden Einflusse unterliegen kann; aus dem Gesetze der Einhaltung der gleichen Kraftmenge in der Natur, dass die Seele nicht störend in die Bewegungen der Körper eingreifen kann.

Zu d. Jacob und Johann Bernoulli gehören zu den bedeutendsten Mathematikern des 17. Jahrhunderts, insbesondere haben sie schon die nächsten Andeutungen zur Differentialrechnung gegeben, deren volle Entdeckung dann von L. ausging. In Gröningen befand sich damals eine zu den Niederlanden gehörende Universität.

Zu e. Die nähere Erläuterung dieser mathematischen Aufgabe gehört nicht in die Philosophie; in den Handbüchern der Dynamik wird der Leser, welcher weitere Aufklärung verlangt, sie leicht finden. Die Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, dass man einmal sofort der Kugel durch einen möglichst senkrechten Fall eine möglichst schnelle Bewegung zu geben hat, die damit den dadurch veranlassten längeren Weg ausgleicht, und dass man auf der anderen Seite den dadurch veranlassten Umweg nicht zu lang werden lässt. Deshalb kann die gesuchte Linie keine gerade sein. Das Hemmniss der Friction bleibt dabei ausser Rechnung. Es scheint, als wenn entweder Arnauld oder Huygens in Paris derjenige gewesen ist, welcher gleichzeitig mit L. die Lösung gefunden hat.

Zu f. Wenn L. keine letzten untheilbaren Theile des Stoffes anerkennt, sondern, wie er anderwärts noch bestimmter sagt, die unendliche, nicht blosse Theilbarkeit, sondern auch wirkliche Getheiltheit des Stoffes behauptet, so geräth er in den Widerspruch, dass ein Nicht-zu-erreichendes (Unendliches) doch als erreicht gesetzt wird. Man sehe Erl. 62 zu b. Eine Menge (*multitudo*) giebt es nicht ohne Einheiten; dies erkennt L. an, allein seine Einheiten (Monaden) sollen punctuell und unräumlich sein; dann sieht man aber nicht ab, wie

aus ihnen eine Raumerfüllung hervorgehen kann, zumal L. kein Leeres in der Raumerfüllung zulässt.

Zu g. Die Atomenlehre braucht keine absolut harten Atome, es genügt, dass die Theilung der Atome durch keine menschliche oder natürliche Kraft herbeigeführt werden kann.

Erläuterungen zu No. XIV.

(*Bemerkungen zu des Herrn Locke Versuch über den menschlichen Verstand.*)

~~~~~

**72. Titel. S. 86.** L. verfasste diese Bemerkungen in französischer Sprache, als er 1696 hörte, dass zu Amsterdam eine französische Uebersetzung des 1690 veröffentlichten Locke'schen Werkes erscheinen sollte. Er hatte diese Bemerkungen Locke mitgetheilt und sie sollten dann zusammen mit der Uebersetzung des Locke'schen Werkes erscheinen. Es ist dies zwar neuerlich bezweifelt worden, allein es entspricht ganz der Gewohnheit von L. und es wäre auch sonst unerklärlich, wie diese Erklärungen zuerst in London mit den hinterlassenen Briefen Locke's hätten erscheinen können. Locke nahm diese Bemerkungen sehr gleichgültig auf und es unterblieb deshalb damals deren Veröffentlichung und erst 1708 nach Locke's Tode wurden sie in London mit den nachgelassenen Briefen von Locke abgedruckt, ohne dass L. dies verlangt hatte. Bekanntlich hat L. später, 1704, ein ausführlicheres Werk gleichen Inhaltes begonnen und 1705 vollendet unter dem Titel: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, welches in dialogisirender Form das Werk von Locke Paragraph für Paragraph prüft und meist bekämpft. Da Locke während dem am 20. October 1704 verstorben war, so mochte L. dasselbe nicht publiciren und es ist erst lange nach seinem Tode, 1765, von Raspe zum Druck befördert worden, obgleich es allgemein für das bedeutendste philosophische Werk von L. gilt. Eine Uebersetzung desselben mit Erklärungen und eine Lebensbeschreibung von L. ist in Bd. 56 und 65 der Philosoph. Bibliothek



geliefert worden. Die hier übersetzte, viel kürzere Arbeit hat trotzdem ihren eigenthümlichen Werth, da sie beinahe 10 Jahre früher verfasst worden ist und die Hauptbedenken des L. darin in schärferer und kürzerer Weise hervorgehoben werden.

**73. Die Schrift selbst. S. 86. Zu a.** Unter Ideen meint L. hier die einzelnen höheren Begriffe; unter Principien die höheren Grundsätze, welche schon eine Verbindung von Begriffen enthalten.

**Zu b.** Es ist interessant, dass L. als die erkenntniss-theoretischen Principien hier ausdrücklich dieselben zwei Sätze anerkennt, welche der neuere Realismus als die allein zulässigen aufstellt, nämlich die Wahrnehmung und den Widerspruch. (Bd. I, 68.) Indess hebt L. die erstere nicht rein heraus, sondern vermischt sie als Erfahrung schon mit dem Denken. Beide Sätze sind unbeweisbar; der Realismus erkennt dies offen an; L. sucht aber hier den Satz des Widerspruchs noch zu rechtfertigen. Was er dafür sagt, ist indess kein Beweis desselben, sondern zeigt nur, dass wir für unser Denken diesen Satz brauchen; dies Bedürfniss des Menschen kann indess selbstverständlich keinen Beweis abgeben. L. hält übrigens nicht streng an diesen beiden Fundamentalsätzen fest, sondern kommt dann auf die angeborenen Ideen zurück, welche in grosser Zahl in der menschlichen Seele, wenn auch zunächst nur der Anlage nach (*virtuellement*) in der Seele enthalten sein und erst allmählig zur vollen Ausbildung gelangen sollen. Dabei fehlen indess alle näheren Angaben über die Zahl und den Inhalt dieser Ideen, und ebenso jedes Kennzeichen, an welchem man sie von den falschen unterscheiden kann. Es ist dies derselbe Mangel, der auch Aristoteles trifft, wenn er die *ἀρχαί* der logischen Beweise in die Vernunft (*νοῦς*) verlegt und dabei ebenfalls die nöthigen genaueren Bestimmungen darüber nicht bietet. Näher betrachtet zeigen sich diese angeblichen angeborenen Ideen nur als das, was der Realismus die Beziehungsformen und die Wissensarten nennt. Beide sind, auch nach dem Realismus, angeboren, allein eben deshalb gelten sie dem Realismus auch nicht als Sätze, welche



den Inhalt des Seienden bieten, wie dies z. B. die Naturgesetze thun, sondern nur für blosse Formen des Denkens, welche die Seele benutzt, um den durch die Wahrnehmungen empfangenen Inhalt des Seienden mehr zu vergeistigen und sich selbst fassbarer zu machen. Dabei bleibt der realistische Philosoph sich immer bewusst, dass damit nichts Seiendes bezeichnet wird. Dies ist der grosse Unterschied des Realismus gegen den Idealismus, sowohl bei L., wie bei Kant. Auch Kant hat in seinen 12 Kategorien nur Beziehungsformen und Wissensarten aufgestellt und man kann deshalb ihm zugeben, dass sie der Seele ursprünglich einwohnen; sein Fehler ist nur der, dass er meint, alle unsere Begriffe, also auch die von den Dingen selbst, seien nur aus diesen 12 Kategorien und deren Verbindungen hervorgegangen und der Mensch müsse sie als die Einheitsformen benutzen, durch welche allein das durch die Sinne gebotene Mannigfaltige zur Vorstellung eines Dinges erhoben werden könne. Indem er sie so zu der Bedingung des Wahrnehmens und somit zu den wesentlichen Bestandtheilen der Erfahrung erhob, war er natürlich gezwungen, die Dinge an sich für unerkennbar zu erklären und die Erkenntniss des Menschen auf Erscheinungen zu beschränken.

**Zu c.** Ob die Axiome Euklid's beweisbar sind, darüber lässt sich streiten. Die Erfahrung, welche L. hier erwähnt, kann indess hier nicht benutzt werden. Allein, wenn die Fundamentalsätze des Realismus richtig sind, so müssen diese Axiome sich aus ihnen allerdings ableiten lassen und es ist dies auch ausführbar. So ist z. B. der Satz, dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, Gleiches ergiebt, nur eine Besonderung des Satzes des Widerspruchs. Die obersten Sätze der Arithmetik, z. B., dass  $a + b =$  ist  $b + a$  und dass  $(a + b) c =$  ist  $ac + bc$  lassen sich ebenfalls und zwar allgemein durch Anschauung darthun, indem man eine beliebige Zahl in der gleichen Menge von Punkten neben und unter einander hinzeichnet. Die Allgemeinheit des Gefundenen ergiebt sich dann ähnlich, wie in der Geometrie dadurch, dass die Grösse dieser Gestaltungen auf den daraus abgeleiteten Beweis ohne Einfluss ist. Das Nähere



ist in dem 1876 bei J. J. Weber erschienenen Katechismus der Philosophie ausgeführt. Für die übrigen Wissenschaften fehlt ein solches Mittel, deshalb entbehren sie alle der vollen Gewissheit dafür, dass ihre Sätze wahrhaft allgemeingültige seien.

Wenn L. allgemein behauptet, dass alle anderen Wahrheiten (ausser den beiden Fundamental-Sätzen) beweisbar seien, so übersieht er, dass die Wahrnehmung allein den Inhalt der Dinge bietet und dass dieser Inhalt immer nur als ein einzelner Fall geboten wird. Das Allgemeine daraus kann nur durch Induction gefunden werden und diese führt zu keiner sichern, sondern nur zu einer wahrscheinlichen Allgemeinheit, aus welcher dann auch deductiv, durch Syllogismen, nur Wahrscheinliches, nicht unbedingt Wahres, gefolgert werden kann. Deshalb ist schliesslich auch L., wie Aristoteles in Kap. 19. Buch 2. seiner II Analytiken genöthigt, da es nicht anders gehen will, auf die angeblichen angeborenen Ideen in der Vernunft zurückzugreifen.

Zu d. Diese Schrift ist unter No. II, Bd. 81 der Philosophischen Bibliothek geliefert und in diesem Bande hier S. 51 und ff. erläutert worden.

Zu e. Diese Worte sind dunkel; sie lauten im Original: *dont l'execution est possible*; so sagt auch Wolf in seiner Logik, Kap. 2: *Philosophia est scientia possibilium, quotenus esse possunt*. Unter *execution* ist also wohl die Ueberführung in die Form des Seins, oder in die der Wirklichkeit aus der Möglichkeit zu verstehen. Allein es soll auch hier genügen, dass diese *execution* möglich sei. Man kommt also nicht aus der Möglichkeit heraus, und da L. darunter nur das Widerspruchsfreie oder die logische Möglichkeit versteht, so hänge die Wahrheit der Ideen einfach davon ab, dass sie in ihrem Inhalte keinen Widerspruch enthalten. Dies wäre eine sehr formale und blos negative Bestimmung und aller realer Widerspruch mit den Gesetzen der Natur und der Seele wäre danach gleichgültig. Indess mag L. wohl gemeint haben, dass die wahren Ideen auch damit nicht in Widerspruch stehen dürfen. Da nun aber diese letzteren Gesetze nur durch Erfahrung und Induction gewonnen werden können, so käme man zu dem sonderbaren Resultate, dass die höchsten



selbständigen Begriffe von der Wahrnehmung der Einzel-  
dinge abhängig wären. — Auch das hier unmittelbar  
Folgende ist bedenklich. Die Eigenschaften Gottes macht  
L. zu Ideen, weil die Formen der Dinge von Ewigkeit in  
dem Verstande Gottes bestanden haben und seine Weis-  
heit zu den Eigenschaften Gottes gehört. (*Theodicee*,  
Abth. II, § 246.)

**Zu f.** Es ist die unter No. IX gelieferte Schrift,  
welche hier S. 85 erläutert worden ist. Alle Vorstellungen  
kommen nach L. der Seele nicht von aussen, sondern  
von innen in Folge der nach L. von Gott prästabilirten  
Harmonie. Auch das Folgende beruht auf dem causalen  
Zusammenhange (*liaison*) aller Dinge, welcher nach L.  
im Universum besteht.

**Zu g.** Man sehe Erl. 36.

**Zu h.** Bestimmt, (*déterminée*) bezeichnet die Reihen-  
folge des geistigen und körperlichen Geschehens in jener  
möglichen Welt, welche Gott demnächst als die beste,  
zur Wirklichkeit übergeführt hat. Dadurch ist zwar  
alles Geschehene in dieser bestimmt, oder gewiss, und  
kann deshalb von Gott vorhergewusst werden, allein trotz  
dem soll nach L. die Freiheit des menschlichen Willens  
dadurch nicht aufgehoben sein. (Man sehe die Erl. 58  
zur *Theodicee*, Bd. 80. S. 55.)

**Zu i.** Unter biegsam (*pliable*) meint L., dass die  
Körper, obgleich es kein Leeres in ihnen giebt, doch  
dadurch grösser oder kleiner an Umfang werden können,  
dass die anderen Substanzen, welche die Lücken des  
eigentlichen Körpers ausfüllen, durch den Druck aus ihm  
entfernt werden, oder umgekehrt bei Aufhören des Druckes  
in sein Leeres eindringen. Eine wirkliche Ausdehnung  
oder Zusammendrückung eines bestimmten gleichartigen  
Körpers, der keine Lücken enthält, nimmt L. nicht an,  
obgleich die Scholastiker dies lange Zeit behauptet haben.

**Zu k.** Was L. hier unter dem Absoluten (*l'absolu*)  
meint, ist nicht klar. Das Wort selbst enthält schon  
eine Negation, nämlich das Nicht-Bedingte, das Nicht-  
Endlose; es bestätigt also, dass der Mensch nur das End-  
liche positiv fassen kann und dass das Unendliche für



ihn nur als Verneinung des Endlichen, d. h. als Beziehungsform vorgestellt werden kann.

**Zu l.** Die Erläuterungen hierzu enthalten die Erl. 36, 37, 38. zu der Schrift No: II.

**Zu m.** Das hier zu Sagende ist bereits in Erl. 73 zu e) und Erl. 38 zu c) enthalten.



## Erläuterungen zu No. XV.

(Ueber den letzten Ursprung der Dinge.)

74. Titel. S. 93. Dieser Aufsatz in lateinischer Sprache ist nach der eigenhändigen Notiz von L. am 23. November 1697 abgefasst worden, wahrscheinlich in der Absicht, denselben in den *Actis Eruditorum* zu veröffentlichen. Indess ist es dazu aus unbekannten Gründen nicht gekommen und so ist derselbe zuerst in der Sammlung von Erdmann 1841 veröffentlicht worden. Der von L. eigenhändig geschriebene Aufsatz wird in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt. L. entwickelt darin den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, und demnächst die Grundgedanken seiner *Theodicee*. Bekanntlich hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft 1781 jenen Beweis widerlegt. Der Aufsatz bietet einen guten Beleg zu dem in Erl. 73. zu b und e Gesagten; er gehört aber an sich zu dem Geistreichsten, was L. geschrieben hat.

75. Der Aufsatz selbst. S. 94. Zu a. Wenn man auch diesem Beweis für das Dasein Gottes nicht zustimmt, so bleibt es immer interessant, dessen Schwächen näher zu betrachten, da man nach dem in Erl. 73. zu b. Gesagten von L. dergleichen kaum hätte erwarten sollen. Der Beweis beruht auf zwei Sätzen, 1) auf der Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde für Alles, was besteht; 2) darauf, dass mit der Ewigkeit der Welt dieses Gesetz zu 1) nicht beseitigt werden kann. Dagegen ist nur zu sagen, dass das Gesetz zu 1) eine blosse *petitio principii* ist, denn es ist nirgends bewiesen



und es kann auch kein Beweis dafür geführt werden. Als ein Entstehen der Folge aus der Ursache ist diese Causalität eine blosse Beziehungsform im Denken, welche nichts Seiendes bezeichnet. Als die blosse regelmässige Folge der Wirkung nach der Ursache, ist es ein Satz, der nur inductiv aus vielen Fällen abgeleitet ist, und schon deshalb keine unbedingte Gültigkeit für das betreffende specielle Gebiet hat; noch weniger kann aber aus dem Bestehen dieser Causalität in vielen Gebieten diesem Gesetze eine ausnahmslose Allgemeinheit für alles Geschehen im Universum beigelegt werden. Damit allein fällt schon der deductiv auf die Allgemeinheit der Causalität gestützte Beweis. Sodann ist nicht abzusehen, weshalb, selbst wenn dieses Gesetz gälte, der Rückgang von Ursache zu Ursache ohne Ende, oder die Ewigkeit der Reihe nach der Vergangenheit hin diesem Gesetze nicht Genüge leisten soll. Man sagt meist, dass dann der gegenwärtige Zustand nie hätte erreicht werden können, allein die endlose Causalreihe wird durch die endlose Zeit nach rückwärts ausgeglichen; man kann also mit Hülfe der letzteren die erstere überwinden und deshalb zur Gegenwart gelangen. Ferner schliesst die Unendlichkeit der Zeit, nach der Vergangenheit hin, jeden Anfang in der Zeit aus und deshalb ist auch die Behauptung nicht zulässig, dass von dem Beginn der unendlichen Zeit ab nie die Gegenwart hätte erreicht werden können. Es ist eben kein Anfang in solcher Zeit vorhanden, und die Gegenwart ist wirklich da; sie kann also durch solche Unendlichkeit nicht widerlegt werden und eben so wenig diese Unendlichkeit durch das Dasein der Gegenwart. Endlich widerspricht der Beweis sich selbst, in so weit er für Gott keine Ursache seines Daseins verlangt, trotz der zuerst gesetzten unbedingten Allgemeinheit des Causalgesetzes. L. will dies mit der Nothwendigkeit Gottes rechtfertigen; allein dies ist ein Beweis im Cirkel; denn Gott wird erst durch das Causalgesetz nothwendig, er kann also dasselbe auch von sich selbst nicht ablehnen. Weshalb soll bei Gott eine Ausnahme von dem Causalgesetz statt finden? Man sieht nicht den mindesten Grund dafür ab. Die Nothwendigkeit ist hier weiter nichts, als dass man endlich einen Abschluss der Reihe haben will; also ein rein willkürliches Verlangen.



Schon die grossen Scholastiker, wie Duns Scotus und noch mehr Wilhelm von Occam haben die Schwäche dieses Beweises für das Dasein Gottes erkannt, und wenn dies bei L. nicht geschehen ist, so kann es nur aus seiner strengen Gläubigkeit an die christliche Lehre erklärt werden. — Mit dem „Ueberwiegen der Neigungen“ ist die moralische Nothwendigkeit gemeint, welche bei Gott daraus entspringt, dass er in seiner Weisheit die Moralregeln ebenso einhält, wie der Mensch es soll; dass aber diese moralische Nothwendigkeit doch deshalb die Willensfreiheit nicht aufhebt. Es sind dies Gedanken, welche in der *Theodicee* weiter ausgeführt werden. Man sehe die Erl. 58. 116. 118—122. zur *Theodicee*.

Zu b. Unter „philosophischer Nothwendigkeit“ versteht L. die Nothwendigkeit, welche aus dem Causalgesetz folgt; unter „metaphysischer Nothwendigkeit“ aber eine solche, „wofür kein Grund angegeben werden kann“ d. h. mit dürren Worten, die keine Ursache braucht. Ob aber überhaupt eine solche Nothwendigkeit besteht und welcher Natur sie an sich ist, lässt L., obgleich es die Hauptsache ist, bei Seite. Dies bestätigt, wie zu a) gesagt worden, dass der Beweis sich selbst widerspricht. — Uebrigens ist in Bd. I, 62 dargelegt, dass die Nothwendigkeit durchaus keine seiende, den Dingen einwohnende Bestimmung oder Eigenschaft ist, sondern nur eine besondere Art, einen bestimmten Inhalt zu wissen. Auch Kant erkennt dies in seiner Kritik der reinen Vernunft an (Bd. II, 118 und 243), allein vergisst dies später in der Dialectik und nimmt da die Nothwendigkeit wieder als eine reale Eigenschaft Gottes (Bd. II, 415). Man sieht, wie schwer es auch bei Kant hielt, sich aus den Banden des Idealismus zu befreien.

Zu c. Nachdem L. das Dasein Gottes erwiesen hat, kommt es ihm nun darauf an, das Dasein der Welt zu erklären, oder wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen ist, eine Frage, die seit alten Zeiten die idealistischen Philosophen beschäftigt hat, während der Realismus nur das Endliche als seiend nimmt, das Unendliche aber ihm nur eine Beziehungsform ist. Zum Verständniss des hier von L. Gesagten halte man fest, dass nach ihm in Gottes Verstande von Ewigkeit alle



Formen der endlichen Dinge und alle möglichen Reihen oder Welten, zu denen diese Formen verbunden werden können, als gedachte bestanden haben. L. nennt diesen Inhalt in dieser Form des blossen Wissens das „Mögliche“ oder „die Wesenheit“ (*essentia*) oder die „mögliche Wirklichkeit“ (*realitas possibilis*) und giebt diesen Wesenheiten ein Verlangen nach dem Dasein. (*tendere ad existentiam*.) Daraus entsteht nun ein Kampf des vielerlei Möglichen um das in's Dasein treten, und in diesem Kampfe gelangen diejenigen Formen und diejenige Reihe derselben zum Dasein, welche die meiste Quantität von Wesenheit (*essentiae quantitas*) enthalten. Es ist dies eine kühne Behauptung; sie wird lediglich darauf gestützt, *quod aliquid potius existit, quam nihil*; wörtlich: weil das Etwas mehr oder eher besteht, als das Nichts. Allerdings kann man diese Tautologie zugeben, da das Nichts überhaupt kein Dasein hat; allein daraus folgt nicht im Mindesten ein Verlangen bei den bloß gedachten oder möglichen Formen zum Dasein zu gelangen; denn sie sind ja schon mehr, wie Nichts und ob ein Inhalt als bloß gedachter schlechter ist, als ein seiender, bleibt doch fraglich und erinnert an den ontologischen Beweis Anselm's. Endlich ist das Denken kein Verlangen; jenes ist ein wissender, dieses ein seiender Zustand der Seele, deshalb kann in den bloß möglichen Formen kein Verlangen nach irgend etwas enthalten sein.

Man hat an dieser Begründung ein schlagendes Beispiel von den Schwächen aller Beweise, die auf deductivem Wege über das Gebiet der Erfahrung hinaus gehen wollen.

**Zu d.** Diese Deduction, die an sich geistreich ist, characterisirt die philosophische Denkungsweise von L. sehr treffend. Das Gesetz der Sparsamkeit, was L. hier geltend macht, kann natürlich nur von dem angenommen werden, welcher eine Vernunft in den Stoff unmittelbar, oder einen leitenden Gott daneben annimmt, und zwar einen solchen Gott, welcher sein Ziel mit dem geringsten Aufwand zu erreichen sucht. Diese Methode zu beweisen, ist auch heute nicht erloschen; von Hartmann lässt das Unbewusste zunächst den Mechanismus in die Natur einführen, um sich, dem Unbewussten, damit die Arbeit der



Nachhülfe zu erleichtern, obgleich er im Beginn des metaphysischen Theiles ausdrücklich sagt, dass das Unbewusste nie ermüde. Auch die sonstigen Anhänger der Teleologie verfahren ebenso; da sie den Mechanismus nicht ganz beseitigen können, wird er zum Diener ihrer Ziele gemacht, als wenn alle diese Potenzen, wie ein guter Hausvater, ihre Mittel vorsichtig zu Rathe halten müssten. — Interessant ist, dass L. bis hierher immer noch die Weisheit Gottes bei Seite lässt; in der *Theodicee* benutzt er dagegen die hier aufgestellten Ansichten nicht mehr, sondern lässt gleich die Weisheit Gottes die beste Welt wählen, und diese Qualität der Besten wird zwar aus der grossen Menge der Realität mit abgeleitet, aber doch ohne der Wesenheit an sich ein Verlangen nach dem Dasein, wie hier, beizulegen. Es ist sehr möglich, dass dem L. diese Deduction, trotz des hier unmittelbar Folgenden bei nochmaliger Ueberlegung zu pantheistisch erschienen ist, und dass er deshalb die Publication dieses Aufsatzes unterlassen hat.

**Zu e.** L. bleibt hier nicht ganz consequent. Oben hat er den möglichen Dingen oder den Wesenheiten als solchen ein Streben nach dem Dasein beigelegt; Gott ist dabei nicht erwähnt worden. Hier dagegen sind diese Wesenheiten nur Accidenzen Gottes, Formen und ewige Wahrheiten in seinem Verstande, die seit Ewigkeit in diesem vorgebildet bestehen und ihr Uebergang zum Dasein erfolgt nur durch den bereits daseienden Gott, indem L. hier anerkennt, dass Daseiendes nur von Daseiendem ausgehen könne. Dies sind Inconsequenzen, die sich indess aus der Collision erklären, in welche mitunter das philosophische Denken bei L. mit seinem religiösen Glauben geräth.

**Zu f.** Unter „formalen Nothwendigkeiten“ meint L. die Formen ( $\epsilonἶδη$ ) und ewigen Wahrheiten (oder die obersten Grundsätze, die  $\alphaρχαι$  des Aristoteles), welche in Gottes Verstande von Ewigkeit bestehen und nicht von ihm erst geschaffen worden sind, sondern zu seiner Substanz selbst gehören. Das Bedenkliche dieser Annahme für die Allmacht Gottes ist bereits zur *Theodicee* Erl. 191. 246. dargelegt worden. Auch in von Hartmann's Unbewusstem sind diese Formen und überhaupt die wirkliche



Welt in der Form des unbewussten Vorstellens bereits vollständig vorhanden und nicht erst von demselben erzeugt. Die Allmacht des christlichen Gottes wird da durch den alogischen Willen vertreten. — Uebrigens wechselt hier L. die blossen Beziehungsformen der Ursachlichkeit, der Möglichkeit u. s. w., welche gar kein Seiendes bezeichnen, mit den Begriffen des Seienden.

**Zu g.** Es bezieht sich dies auf das Schwanken des L. in seiner Studienzeit, wo er bei einem Spaziergange in dem Rosenthale bei Leipzig überlegte, ob er zu der Corpuscularphilosophie der Atomiker sich wenden, oder in dem Idealismus verharren solle. Die Klarheit und Bestimmtheit jener Lehre zog ihn sehr an, allein sein Temperament und seine Neigung gaben endlich dem Idealismus die Oberhand, wie ja dieser halbpoetische Idealismus hier in einer sehr zierlichen Weise geboten wird.

**Zu h.** Der Idealismus bei L. vermag die Begriffe und Beziehungsformen noch nicht zu verselbständigen; der feste Glaube an den christlichen Gott macht es ihm noch möglich, diese Begriffe als Accidenzen in den Verstand Gottes zu verlegen und so denselben ein Selbstständiges unterzulegen. Später, als dieser Glaube erloschen war, bei Hegel z. B., verwandelte deshalb der Idealismus diese Begriffe in selbständige Seiende, in sogenannte objective Gedanken, die für sich bestehen und als solche, oder als Ideen den Kern der Welt und deren immanenten Gott bilden.

**Zu i.** Je mehr L. sich hier seinem Idealismus überlässt, um so deutlicher treten die Schwächen in der Begründung der aufgestellten Sätze hervor; indess wird der Leser durch die warme und überzeugungstreue Darstellung dafür entschädigt.

**Zu k.** Dies sind sehr gute Betrachtungen, allein als Beweis von der besten Welt könnten sie nur dann gelten, wenn vorher feststünde, dass die vorhandene Welt wirklich ein Kunstwerk sei, wo das Schmerzliche und Hässliche durch die ästhetischen Regeln gerechtfertigt werden könnte. Da aber diese Vorbedingung fehlt, so helfen



diese Gleichnisse nicht weiter, enthalten vielmehr eine versteckte *petitio principii*.

Zu l. L. lässt hier in dem Beweisen nach und begnügt sich, den weiteren Inhalt seines Systems bloß darzulegen. Mit den Worten „dass die Seelen das Universum in sich zusammenziehen“ ist dasselbe gemeint, wie mit den früheren Aussprüchen, wonach die Seelen eine jede, der Spiegel des Universums von ihrem Standpunkte aus sein soll. Indem so die Seelen als Theile des Universums das Ganze in sich enthalten, nennt sie L. in pikanter Weise „ganze Theile.“

Zu m. L. schliesst hier mit einer Rechtfertigung seines Optimismus, welche später ausführlicher in seiner *Theodicee* wiederholt worden ist. Sie beruht wesentlich darauf, dass wir nur einen kleinen Theil der Welt nach Raum und Zeit gemessen, kennen, mithin das Elend hier dort seine Entschädigung erhalten werde. Indess ist, abgesehen von theologischen Gründen, und bloß philosophisch aufgefasst, dies eine Rechtfertigung des wirklichen Leidens durch bloß mögliche Entschädigungen, womit man zuletzt Alles rechtfertigen, aber nichts beweisen kann. Deshalb war es sehr natürlich, dass, als der religiöse Glaube bei den Philosophen zu erlöschen begann, dieser Optimismus in einen Pessimismus umgeschlagen ist, der sich für das Elend auf das Wirkliche stützt und mit blossen Möglichkeiten des Glücks sich nicht abspeisen lässt.

---



## Erläuterungen zu No. XVI.

(*Ein Brief von Leibniz über die Verbindung von Seele und Körper.*)

~~~~~

76. Titel. S. 103. Der Verfasser der hier erwähnten Geschichte der Werke der Gelehrten ist Jacques Basnage de Beauval, geb. 1653 zu Rouen. Er wurde Professor, später Prediger in Holland. An denselben ist auch der hier gelieferte Brief von L. gerichtet. Er wurde von Basnage selbst in seiner *Histoire des Ouvrages des Savans*, Juli 1698 zuerst veröffentlicht. Der Brief ist für das tiefere Verständniss der L'schen Philosophie von grossem Werthe.

77. Zu a. Der zweite Absatz des Briefes. S. 105. Der hier behandelte Einwurf bezieht sich auf § 14 des unter No. IX erläuterten „Neuen Systems“ u. s. w. L. will hier das Natürliche der inneren Vorstellungsreihe in jeder Seele aus dem mechanischen Gesetz der Beharrlichkeit rechtfertigen. Allerdings gilt dasselbe nicht bloß für die Ruhe, sondern auch für die wirkliche Bewegung eines Körpers; aber nicht für jede andere Veränderung. L. dehnt es indess hier über diese örtliche Veränderung hinaus, auf jede Veränderung aus. — Deshalb ist dieser Ablauf der Vorstellungsreihe kein physikalischer Vorgang, sondern die Folge eines Wunders, was Gott bei Erschaffung der Welt, wie ja L. selbst anerkennt, für jede Substanz vollführt hat. Deshalb trifft der Einwurf von Bayle auch mehr das Unnatürliche, was darin liegt, dass dieser Ablauf der Vorstellungen mit dem Ablauf der Veränderungen in der Aussenwelt übereinstimmt,

ohne dass doch letztere die Ursache der ersteren sind. Deshalb braucht die Seele die äussere Welt gar nicht; ihr Vorstellen und Wollen bleibt genau dasselbe, mag die Welt um sie herum bestehen oder nicht und mögen die Vorgänge in dieser zu den Vorstellungen in der Seele passen oder nicht. Es ist diese Lehre des L. schon der vollständige subjective Idealismus Fichte's, nur mit der für die Seele gleichgültigen That, dass auch eine äussere Welt neben der Seele besteht. Man sehe Erl. 67 zu d.

Zu b. Unter „Selbstbestimmt“ (*spontanité*) darf man hier nur verstehen: „nicht von Aussen bestimmt“; aber selbst bestimmt oder freiwillig kann man deshalb die Vorstellungen der Seele nicht nennen, weil sie nicht von ihr selbst verursacht oder hervorgerufen werden, sondern Gott die Reihe derselben in ihr ein für allemal bestimmt hat. L. verhüllt jedoch diesen Unterschied und deshalb ist ihm die Freiheit als Willkür noch etwas anderes.

Zu c. L. will die Natur oder die Kräfte der Dinge als Grundlage für den Unterschied zwischen dem natürlichen Geschehen und dem Wunder benutzen; allein die Frage, was zu der Natur oder den Kräften einer Sache gehöre, ist ja ebenfalls schwankend; es hängt blos von dem Menschen ab, was er als zur Natur und zu den Kräften einer Sache gehörig ansehen, oder nicht ansehen will und deshalb kann auch der Begriff des Wunders an dieser Natur keinen Halt bekommen. Recht deutlich zeigt dies die Schwere, welche man jetzt allgemein zu den natürlichen Eigenschaften des Stoffes rechnet, während L. sie noch zu den Wundern zählt.

Zu d. Die Annahme des L., dass in jeder Seele auch die noch zukünftigen Vorstellungen schon gekannt und nur wegen deren grosser Zahl verworren vorgestellt werden, ist eine so kühne Hypothese, dass L. selbst sie nicht näher begründen kann; dabei bleibt sie so unbestimmt, dass sie die Erkenntniss bei dem Menschen nicht im Mindesten erweitert. Es ist derselbe Gedanke, den L. früher ausgesprochen, wonach jede Substanz der Spiegel des ganzen Universums, selbst einschliesslich dessen zukünftiger Ereignisse ist. Es sind dies unfassbare Hypo.

thesen, zu denen L. allerdings in Folge seiner Lehre genöthigt ist, die aber so nutzlos und so unklar bleiben, dass L. selbst sie nur als verworrene Vorstellungen bieten kann.

Zu e. Diese etwas dunklen Worte wollen sagen, dass die in der einzelnen Seele sich folgenden Vorstellungen durch die in den übrigen Seelen und in den Körpermonaden gleichzeitig sich folgenden Vorstellungen bestimmt werden und dass deshalb bei diesem engen Zusammenhange des Innern aller Monaden nur ein unendlicher Geist diese Folge der Vorstellungen in der einzelnen Seele erkennen kann. Man muss dabei immer festhalten, dass unter dieser Verknüpfung (*liaison*) kein wirklicher gegenseitiger Einfluss der Substanzen auf einander zu verstehen ist, sondern nur die Rücksicht, welche Gott bei der im Beginn der Welt in jeder Substanz eingefügten Vorstellungsreihe auf die Reihen in den anderen Substanzen genommen hat. Man sieht, zu welcher unfassbaren Künstlichkeit L. dieses Wunder Gottes hinaufschrauben muss.

Zu f. Die genaue Erklärung dieser Stelle erfordert eine hier zu weit führende mathematische Auseinandersetzung. Es wird genügen, wenn der Leser an die Linie erinnert wird, welche der Mond als Punct aufgefasst im Verhältniss zur Erdbahn im Himmelsraume durchläuft und welche bekanntlich in sich durchkreuzenden Krümmungsbogen besteht.

Zu g. Es ist auffallend, dass L. diesen letzten Einwand des Bayle so wichtig nimmt, da er sich ja auf die Allmacht Gottes berufen konnte, welche in die einfache Seelensubstanz beim Beginn der Welt, die ganze Reihe ihrer in der Zeit sich folgenden Vorstellungen eingefügt hat. Nur weil L. trotzdem behauptet, die Seele bestimme sich selbst in ihrem Vorstellen, entsteht allerdings für ihn die Schwierigkeit, wie eine einfache Substanz ohne äusseren Anstoss sich zu Veränderungen in ihr selbst bestimmen kann. Lässt L. diese Behauptung von der Selbstbestimmung fallen, die ja offenbar nur sophistisch ist, so fällt auch alle Schwierigkeit, da ja Gott die Veränderung gemacht hat.

Zu h. Die Ansicht des L. über die ideale Natur des Raumes, welche schon ganz mit der späteren Auffassung Kant's übereinstimmt, soll später bei dem Briefwechsel mit Clarke zur Erläuterung kommen, wo L. sie in aller Ausführlichkeit entwickelt.

Zu i. Die Gedanken, mit welchen L. diesen Aufsatz schliesst, haben in Folge ihrer Kühnheit und Grossartigkeit, ja zum Theil in Folge ihrer Unfasslichkeit etwas für sich Einnehmendes, namentlich für poetische Gemüther; allein ihre Schwäche liegt in ihrer gänzlichen Ungeeignetheit, um aus denselben nähere und bestimmtere Gesetze für die einzelnen Vorgänge in der Natur zu entwickeln. Ohnedem sind solche Gedanken nur poetische Phantasien, welche für die besonderen Wissenschaften und für die Ausdehnung der Macht des Menschen über die Natur völlig nutzlos bleiben.

Erläuterungen zu No. XVII.

(Ueber die Natur an sich oder über die den erschaffenen Dingen inwohnende Kraft und Wirksamkeit.)

78. Titel. S. 113. L. sandte diesen Aufsatz als eine Recension der Sturm'schen Schrift an den Herausgeber der *Acta Eruditorum* nach Leipzig; dort ist er im September 1698 zuerst erschienen. Sturm war ein eifriger Anhänger der Cartesianischen Philosophie, unter welcher damals der Occasionalismus mit begriffen wurde; L. erwähnt seiner auch anderwärts öfters mit grosser Anerkennung. Der Aufsatz ist insofern von besonderem Interesse, als L. in Folge der Rechtfertigung seiner Ansichten gegen die Cartesianer hier genöthigt ist, dieselben bestimmter zu fassen und durch Beweise zu stützen, die weniger der Theologie entnommen sind, als dies anderwärts von ihm geschieht. Auch hat man an diesem Aufsatz ein deutliches Beispiel, in welcher Weise damals die Gelehrten metaphysische Fragen behandelten, und wie leicht man es mit den Beweisen *pro* und *contra* in einem Gebiete nahm, wohin keine Erfahrung hinreichte. Man sehe Erl. 79 zu o.)

79. Der Aufsatz selbst. § 2. Zu a. S. 114. Die Annahme eines allweisen und allmächtigen Gottes ist allerdings die, womit man am schnellsten mit allen Schwierigkeiten fertig wird; sie kann aber, abgesehen davon, dass das Dasein Gottes nicht beweisbar ist, nicht als eine wissenschaftliche Lösung der Frage über die Natur der Dinge gelten, weil sie keine Auflösung der in diesen enthaltenen Compli-

cationen, keine Ableitung derselben aus einfachen Elementen und Kräften bietet, sondern die ganze Frage mit ihren Complicationen unaufgelöst in die Weisheit Gottes verlegt, wo sie für uns ebenso unbegreiflich bleibt, wie vorher und weil auch dann für die Entscheidung einzelner Fragen, z. B. über die Gravitation, über die Descendenztheorie nicht das mindeste mehr, wie vorher, entnommen werden kann. Selbst wenn auch die Hypothesen jener von L. hier genannten Männer diese Aufgabe nur unvollkommen lösten, so haben sie doch den Vorzug vor L., dass sie den christlichen Gott nicht immer da herbeiholen, wo die menschliche Vernunft in's Stocken geräth.

Zu b. § 3. Aristoteles gebraucht nicht blos anscheinend, sondern ausdrücklich das Wort: *κίνησις* als eines, was neben der örtlichen Bewegung auch das Entstehen und Vergehen, und die Veränderungen in Grösse und Qualität befasst. Die von L. hier erwähnte Definition der Bewegung ist in der Physik des Aristoteles Buch V. enthalten.

Zu c. § 3. Boyle war ein berühmter englischer Chemiker, welchen L. bei seinem Aufenthalt in London 1675 näher kennen lernte.

Zu d. § 4. Die beiden Gesetze, worin L. von Descartes abweicht, sind 1) dass nach L. nicht die Menge der Bewegung, sondern der Kraft in der Welt unverändert sich erhält, indem L. auch den Druck zur Kraft, aber nicht zur Bewegung rechnet; 2) dass das Maass der Kraft nicht durch das Product aus der Masse und Zeit (oder Geschwindigkeit), sondern durch das Product aus der Masse und dem Quadrat der Zeit oder Geschwindigkeit bestimmt wird. Es ist bereits bemerkt worden, dass hierbei beide Theile Recht haben, weil Descartes nur das Gesetz für die Kraft des Stosses aufgestellt hat und L. mit seinem Gesetz das der Arbeitskraft bezeichnet.

Zu e. § 5—7. Der kurze Sinn dieser §§ ist, dass nach L. in den Dingen eine thätige Kraft enthalten ist, die zwar nicht sinnlich wahrnehmbar ist, aber dennoch in

ihnen besteht und welche nicht durch ein blosses Gebot Gottes ersetzt werden kann, sondern zu welchem eben auch eine Einrichtung in den Dingen hinzukommen muss, welche deren Thätigkeit durch alle Zeiten erhält. Dies soll eben diese thätige Kraft sein. L. nennt sie nicht einfach Kraft, um sie von dem blossen Vermögen zu unterscheiden, was noch nicht wirkt und auch von der Bewegung, weil ihre Kraft auch als Druck thätig sein kann. Uebrigens ist es unrichtig, diese Kraft, soweit damit der Druck und die Ortsbewegung gemeint wird, als ein durch die Sinne nicht Wahrnehmbares darzustellen, vielmehr ist der Muskelsinn oder das thätige Fühlen, (Bd. I, S. 2) gerade der Sinn, welcher von dieser Kraft eine höchst deutliche und sinnliche Vorstellung giebt.

Zu f. § 8. L. bekämpft hier die damalige Corporularphilosophie, welche den Körpern alle eigne Kraft abspricht und nur deren Substanz, d. h. die widerstandsfähige Ausdehnung beharren lässt. L. sucht nach der christlichen Lehre von der Einsegnung der Hostie beim Abendmahl darzuthun, dass das schaffende Wort Gottes den Körpern auch eine dauernde thätige Wirksamkeit oder Kraft verleihe, welche somit deren Substanz ausmache. Ohnedem würden, meint L., die Körper allerdings nur fließende Zustände an der einen Substanz sein, wie Spinoza dies in Bezug auf die Dinge in ihrem Verhältniss zu Gott oder zur Natur behauptet habe.

Zu g. § 9. Der Leser wird leicht bemerken, dass hier die Umkehrung des Satzes eine reine Erschleichung ist, welche L. nur benutzt, um für seine Definition der Substanz, wonach dieselbe in einer thätigen Kraft (ohne Ausdehnung) besteht, auch einen logischen Beweis zu erlangen.

Zu h. § 10. R. Fludd, geb. 1574, gest. 1637 war ein eifriger Anhänger der Lehre des Paracelsus (geb. 1493, gest. 1541), welche aus einer Mischung selbständiger Naturbeobachtung mit Theosophie bestand. Fludd hat eine *Historia macro- et mikrokosmi metaphysica etc.* ge-

schrieben, welche L. hier als mosaische Philosophie bezeichnet.

Zu i. § 11. Dieser § ist für das Verständniss der Monadenlehre überaus wichtig. L. giebt hier zu, dass die Monade nicht bloß Kraft ist, sondern auch Stoff enthält und dass beide, die Kraft und der Stoff zu einer Substanz vereint, die Monade bilden. Dies wäre beinahe das, was der moderne Materialismus lehrt. Freilich ist es schwer damit zu vereinen, wenn L. die Monade in allen seinen anderen Schriften für unräumlich erklärt und selbst den Raum und die Ausdehnung nur für ein ideales Ding, d. h. für eine bloße Vorstellung unserer Seele ansieht. Hierin liegt ein Widerspruch, der durch das ganze System sich hindurchzieht; in der Regel wird darin der Raum, die körperliche Ausdehnung, die Bewegung als etwas Wirkliches behandelt, aber in den Briefen des L. an Clarke spricht L. wieder dem Raume entschieden die Realität ab, und ähnliches wird auch in diesem Aufsatze bereits von der Zeit behauptet. — Auch bedarf es keiner weiteren Darlegung, dass der von L. hier versuchte Beweis der Kraft des Körpers nur ein Schein ist; denn das Fortfahren in der empfangenen Bewegung ist nur ein Beharren und gehört zu den leidenden Zuständen; ein Fortfahren aber in einer anderen Art von Veränderung, ohne dass eine Kraft stetig dabei fortwirkt, besteht nach der Erfahrung nicht.

Zu k. Es ist dies das Princip der Ununterscheidbaren (*indiscernibilium*). Nach L. giebt es keine zwei sich durchaus ähnliche und gleiche Dinge in der Welt. Er hat hier einen Beweis dafür zu geben versucht, welcher zunächst darauf beruht, dass es kein Leeres im Raume giebt; denn sonst passte dieser Beweis nicht und diese Verleugnung des Leeren ist doch höchst zweifelhaft. Sodann folgt daraus, dass wir den Unterschied nicht wahrnehmen könnten, noch keineswegs, dass keiner in einem durchaus gleichen Stoffe bestehe, da ja die verschiedenen Oscillationen, die an sich in dem Stoffe trotz seiner Gleichheit bestehen könnten, auch auf die Sinne einen verschiedenen Eindruck, als Farbe und Töne machen könnten; man würde diese Oscillationen nur nicht als Bewegungen wahrnehmen können. Also erhellt, dass

dieses Princip damit nicht bewiesen ist, denn die Bewegung gehört nicht dem Stoffe wesentlich an und dennoch würden ganz gleiche Stofftheilchen durch ihre verschiedene Oscillation sich unterscheiden lassen.

Zu l. Auch hier folgt daraus, dass wir diese Unterschiede bei völliger Gleichheit des Stoffes nicht wahrnehmen würden, nicht, dass diese nicht doch in der Zusammensetzung der Atome bestehen könnten.

Zu m. Dies sind keine Widersprüche, sondern verschiedene Zustände, die aus den dichten Atomen und dem Leeren zwischen denselben erklärt werden können, insofern dies Leere durch die Annäherung der Atome mehr oder weniger aufgehoben werden kann.

Zu n. Die Gegner, welche L. in § 13 bekämpft, sind die Occasionalisten (Malebranche u. s. w.), denen auch Sturm sich hier anschliesst. Sie gaben dem Stoffe eine völlige Passivität; er kann sich nicht einmal in seiner Substanz von einem Augenblick zum anderen erhalten, geschweige sich selbst bewegen, sondern dies wird alles bei der passenden Gelegenheit (*occasio*) von Gott bewirkt. Gegen diese Lehre tritt hier L. auf, indem er die selbstständige Fortdauer der einmal geschaffenen Substanzen behauptet und ihnen eine stetig andauernde innere Kraft beilegt, durch welche sie sich auch ohne Dazwischenkunft Gottes nach ihren inneren Gesetzen bewegen können.

Zu o. Aber gerade diese Frage, die L. hier nicht erörtern will, ist es, um die es sich handelt. Aus dem Stosse folgt an sich keine Bewegung des gestossenen Körpers; uns scheint dies nur selbstverständlich, weil wir diese Verbindung zweier an sich sehr verschiedener Vorgänge immer einander folgen sehen. Deshalb nehmen die Occasionalisten die Hülfe Gottes für diese Fortbewegung in Anspruch und dies vereinigt sich sehr wohl damit, dass eine neue Kraft nöthig ist, um diese Fortbewegung zu hemmen, indem hier eine zweite Wirksamkeit Gottes hinzutritt, welche seine erste aufhebt. — Man sieht, wie alles in Schwanken kommt, wenn man über die beobachteten Thatfachen hinaus Fragen *a priori* erörtert, welche der Beobachtung gänzlich entzogen sind, wie z. B.: ob etwas nothwendig ist; ob es zur Voll-

kommenheit gehört; ob es eine Substanz oder ein Accidenz ist u. s. w. Gerade mit diesen Fragen beschäftigte sich vor Kant die Metaphysik und bemerkte nicht, dass es sich dabei nur um Beziehungsformen und Wissensarten (Bd. I, S. 31. 56.) handelte, welche durchaus kein Seiendes bezeichnen und deshalb auch auf die Natur des Seienden nicht den mindesten Einfluss haben.

Erläuterungen zu No. XVIII.

(Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiste.)

80. Titel. S. 132. Dieser Aufsatz ist erst von Erdmann in seiner Ausgabe der philos. Schriften von L. 1840 veröffentlicht worden. Das von L. eigenhändig geschriebene Heft befindet sich in der Bibliothek zu Hannover. Der Titel rührt von L. selbst her und der Aufsatz ist, wie er selbst bemerkt hat, 1702 in Charlottenburg bei Berlin von ihm niedergeschrieben worden, wo das Schloss für seine Gönnerin, die hannöversche Prinzess und Königin von Preussen, Sophie Charlotte, erbaut worden war und der Ort Lützelburg davon den Namen Charlottenburg erhalten hatte. Wahrscheinlich befand sich L. während dem zum Besuch bei der in Charlottenburg residirenden Königin und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die damaligen Gespräche mit derselben ihn zu diesem Aufsatz veranlasst haben, der in französischer Sprache von ihm abgefasst worden ist. Diese Vermuthung wird durch den Inhalt des Aufsatzes verstärkt, denn er setzt in seiner historischen Einleitung einen Leser voraus, welcher mit der Geschichte der Philosophie nicht vertraut ist, und welcher selbst im philosophischen Denken noch so wenig geübt ist, dass die Begründungen sehr populär haben gehalten werden müssen. Deshalb hat L. wohl auch die Veröffentlichung dieses Aufsatzes unterlassen. Da indess der Aufsatz einzelne Punkte der L.'schen Lehre sehr eingehend behandelt, so erschien die Aufnahme desselben in die hier gelieferte Sammlung gerechtfertigt.

81. Der Aufsatz selbst. S. 132. Zu a. Vielleicht ist es zweckmässig schon hier anzudeuten, dass die Frage über einen allgemeinen Geist die entgegengesetzten Entscheidungen zulässt, weil sie auf den Begriff der Einheit sich stützt und dieser Begriff in sehr mannigfaltiger Weise sich besondert, so dass man denselben Gegenstand in der einen Beziehung als eine Einheit und in der anderen als eine Vielheit ansehen kann. So sind der Blätter, der Zweige, der Wurzeln viele an einem Baume, aber trotz dem sind sie durch den Baum zu einem Gegenstand verbunden. So bestehen an diesem Stück Zucker viele Eigenschaften, das Süsse, das Weisse, das Harte, das Glänzende u. s. w.; aber trotz dem sind sie als dies Stück Zucker zu einem Gegenstand geworden. So zerfällt der Tag in 24 Stunden und dennoch bilden diese vielen Stunden einen Tag. Weiter bildet jeder Begriff die Einheit für seine vielen Arten und unter ihn fallenden Einzelnen. So ist ferner Ursache und Wirkung, z. B. Blitz und Donner in dem Gewitter zu einem Vorgang verbunden; so zerfällt der Mord in die Absicht zu tödten, in die Ausführung durch einen Schuss, und in den tödtlichen Erfolg und doch ist dies Viele nur ein Mord. — So sehen wir denn auch in diesem Aufsatz ähnliche Fälle zur Erläuterung des einen allgemeinen Geistes benutzt. Der Wind, welcher in die Orgelpfeifen bläst, ist einer, (die Ursache), aber seine Wirkung ist unter Hinzutritt verschiedener mitwirkender Umstände eine vielfache. So lässt sich der Ocean in Tropfen, wie der Baum in seine Blätter u. s. w. auflösen, und doch bilden die vielen Tropfen nur einen Ocean. Umgekehrt bilden die räumliche Trennung, die Ungleichheit, die entgegengesetzten Thätigkeiten eine Trennung des Einen; so zerfällt der eine Bienenschwarm, die eine Schaafheerde in viele Einzelne; so sind der Beleidiger und der Beleidigte vermöge der Causalität eine Einheit, das eine Duell besteht aus ihnen beiden, aber indem sie gegen einander kämpfen, werden sie zwei in scharfer Trennung. In dieser Weise benutzt L. den Kampf entgegengesetzter Thätigkeiten der verschiedenen Menschen zum Beweis des Vielen und des fehlenden Einen.

Aus diesen Gründen taucht die Annahme eines allgemeinen Geistes, als der Substanz, von welcher die ein-

zelnen Seelen nur die *modi* (Spinoza), oder von welchem als dem Begriffe, die einzelnen Seelen nur die Negationen und jener die Negation der Negationen ist (Hegel), immer wieder auf, je nachdem man von den Vielen mehr das einende Moment betont und das trennende zurückstellt. Bei dem einzelnen Menschen bildet nun die Persönlichkeit, oder das Ich, eine eigenthümliche und besonders lebhaft empfundene Einheit; deshalb widersteht es dem Gefühl, sich selbst mit Anderen zu einer seienden Einheit (Bd. I, 26.) verschmolzen anzusehen; höchstens lässt man da Beziehungsformen, oder Einheiten, welche auf dem Begehren beruhen (Bd. I, 52.), (wie die Causalität, die Ehe, Familie, der Staat u. s. w.) zu, wo die Einheit mehr eine gedachte und keine seiende ist. Deshalb empört sich das Gefühl gegen die Lehre des Spinoza, welcher den Einzelnen nur zu einem Modus (Zustand) an der Substanz Gottes macht, aber es lässt sich eher die Hegel'sche Einheit des Begriffes gefallen, zumal hier die Negation, wodurch der Einzelne entsteht, positiv gefasst, unbestimmt bleibt. (Vergl. Erl. 10.)

Hieraus erklären sich diese Streitigkeiten innerhalb der Philosophie. Sie werden nie aufhören, da in den religiösen Stimmungen und in dem geistigen Verlangen nach Einheit des Vielen die Annahme eines allgemeinen einen Geistes stets eine starke Stütze findet und da andererseits die lebhaft empfundene Persönlichkeit, des Ichs gegenüber allen Anderen jede Aufhebung der Selbständigkeit der einzelnen Seelen mit Lebhaftigkeit zurückweist.

Zu b. Es ist dies die bekannte Königin Christine von Schweden, welche bei ihren überwiegenden philosophischen Neigungen einen lebhaften Verkehr, namentlich auch mit Descartes unterhielt, später dem Throne entsagte, nach Paris und Rom ging und zum Katholicismus übertrat.

Zu c. Miguel de Molinos, ein spanischer Priester, geb. 1640, gestorben im Gefängniss der Inquisition zu Rom, ist der bekannteste Vertreter des Quietismus, welcher sich aller Thätigkeit enthält und gleich den indischen Buddhisten durch Versinken in das Allgemeine sich Gott am meisten zu nähern sucht.

Wegen Angelus Silesius sehe man Erl. 11. zur *Theodicee*.

Zu d. Das Genauere über die Ansicht des Aristoteles selbst ist aus dem III. Buche seiner Seelenlehre und aus seiner Metaphysik Buch XII zu entnehmen, wo die betreffenden Erläuterungen das Weitere ergeben. Der hier aus dem Nichtsein des Positiv-Unendlichen entnommene Beweis gehört dem Aristoteles nicht an, und ist auch nicht richtig, da die Neugeborenen bloß eine Zunahme der Seelen, eine zwar wachsende, aber doch immer endliche Zahl ergeben.

Zu e. Unter Archeus oder Archäus verstand Paracelsus (Erl. 79 zu h) das Lebensprincip in allem Lebendigen; in dessen Kampfe gegen das Krankheitsprincip besteht die Krankheit mit ihrem Ende als Genesung oder Tod.

Zu f. Diese Nebeneinanderstellung kommt bei L. öfters vor; unter Geschöpfen oder lebendigen Wesen (*animaux*, welches die Uebersetzung von dem ζῷον des Aristoteles ist, und sowohl Menschen wie Thiere befaßt, wofür hier das Wort Geschöpfe benutzt worden) versteht L. Seelen, die zugleich mit einem körperlichen Organismus bekleidet sind. Nach L. giebt es gar keine Seelen ohne solchen Körper; selbst die Engel haben einen solchen; nur Gott ist rein geistig.

Zu g. Unter „bildlichen Vorstellungen“ sind theils die Wahrnehmungen der Sinne, theils die als Erinnerung an diese auftretenden blossen Vorstellungen, theils die nach ihnen von der Phantasie gebildeten Vorstellungen zu verstehen. Unter „abstracten Vorstellungen“ meint L. die, welche durch begriffliches Trennen jener entstehen, jedoch mit Hinzunahme der Beziehungsformen und Wissensarten, deren Unterschied von den Begriffen des Seienden ihm noch unklar ist. Das Nähere enthält Bd. I 10. 31. 56. der philos. Bibliothek.

Zu h. Dies klingt zwar tiefsinnig und treffend, allein ist, trotz Kuno Fischer, ein verworrener Gedanke. Die Selbstwahrnehmung bietet ebenfalls bildliche Vorstellungen von den Gefühlen, Begehren und überhaupt von den Zuständen der eignen Seele, wie es die Sinne von den äusseren Gegenständen thun. Deshalb sind jene

keine abstracten oder angeborenen Vorstellungen; sie werden vielmehr ebenso wie die Sinnesvorstellungen durch Wahrnehmung erworben. Das, was angeboren ist, sind nur die trennenden, verbindenden und beziehenden Richtungen des Denkens, wobei die Beziehungsformen zur Anwendung kommen, die kein Gegenständliches bezeichnen, sondern nur verbindende und trennende Formen innerhalb des Denkens sind. Aller Inhalt des Seienden, sowohl des körperlichen, wie des geistigen wird nur durch Wahrnehmung der Seele zugeführt; nur darf man diese Wahrnehmungen nicht bloß von den sinnlichen verstehen, sondern muss auch die Selbstwahrnehmung dazu rechnen. (Das Nähere enthält Bd. I, 1 — 10.)

Zu i. Dies ist ein Satz der Scholastiker, der noch heutzutage von der idealistischen Philosophie viel benutzt wird; allein für seine Annahme ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Weshalb soll ein Ding, was keinen Anfang hat, auch kein Ende haben und umgekehrt? Nach der christlichen Religion haben alle Seelen einen Anfang aber kein Ende; es kann also doch diese Vorstellung nicht so verkehrt sein.

Zu k. Man sehe über diese Ansicht das zu Erl. 62 zu h. Gesagte.

Zu l. Ueber das Irrthümliche dieser Ansicht sehe man Erl. 36.

Zu m. Auch diese Benutzung der angeblichen Forderungen der Ordnung der Natur gehören zu jenen erschlichenen allgemeinen Sätzen, durch welche mangelhafte Beweise von dem Idealismus ergänzt zu werden pflegen. Schon Aristoteles hat ähnliche ἀρχαί, die aus der Vernunft stammen sollen.

Zu n. Ueber dieses Princip des stetigen Uebergehens der Dinge in einander sehe man Erl. 46.

Zu o. Diese Lehre ist näher entwickelt und begründet in No. XIX und No. XXV, wo die zugehörigen Erläuterungen das Weitere ergeben.

Erläuterungen zu No. XIX.

(*Betrachtungen über das Lebensprincip und über die plastischen Naturen.*)

82. Titel. S. 144. Dieser Aufsatz ist zuerst in der Zeitschrift *Histoire des ouvrages des Savans* im Mai 1705 veröffentlicht worden. Der Schluss des Aufsatzes ergiebt, dass derselbe aus einem Briefe entnommen ist, welchen L. an den Herausgeber jener Zeitschrift, den Herrn Bagnage gerichtet haben wird; deshalb ist auch der Aufsatz in französischer Sprache abgefasst. Er ist in so fern für die Philosophie des L. von Bedeutung, als er sich gegen die damals herrschenden Ansichten über Entstehung der Organismen richtet und dabei zu der eignen Lehre von L. manche erläuternde Erklärungen enthält, die in dessen sonstigen Schriften sich nicht finden. Es wird vorausgesetzt, dass der Leser bereits den Aufsatz IX (das neue System u. s. w.) nebst dessen drei Zusätzen mit den dazu gegebenen Erläuterungen kennt, und deshalb wird das dort Gesagte hier nicht wiederholt werden.

83. Der Aufsatz selbst. Zu a. S. 144. Es sind diejenigen Monaden gemeint, welche als Seelen deutliche Vorstellungen haben und mit einem organischen Körper versehen sind, im Gegensatz der Monaden, welche nur verworrene Vorstellungen enthalten und in ihrer Verbindung bloß das darstellen, was man Körper nennt. Die Bedenken, die sich hierbei erheben, sind in Erl. 62 zu l und m angedeutet worden.

Zu b. Substantielle Formen nannten die Scholastiker die geistigen (formalen) für sich bestehenden oder selb-

ständigen Dinge, im Gegensatz zu den accidentellen Formen, welche zwar auch geistiger Natur, aber nur unselbständig jenen anhängen. Hier unterscheidet L. noch unter jenen und will auf blosse leblose Gebilde diesen Ausdruck nicht angewendet wissen.

Zu c. Ueber Archäen sehe man Erl. 81. zu e)

Zu d. Das Wort „Gelegenheit“ ist eine Anspielung auf den Occasionalismus.

Zu e. Es ist dies allerdings eine sonderbare Empfehlung für eine Hypothese; dass sie nämlich so kunstvoll sei, dass nur ein Gott mit unendlicher Macht und Weisheit sie zu verwirklichen im Stande gewesen sei. Für die Wissenschaft gilt gerade das Gegentheil, die höchste Einfachheit, als die beste Empfehlung, und nur die enge Verbindung christlichen Glaubens mit dem philosophischen Denken konnte bei L. dergleichen Aussprüche veranlassen.

Zu f. Die plastischen Naturen, oder Principien, die L. hier mehrmals erwähnt, waren von einem Theile der damaligen Naturphilosophen aufgestellt worden, um die unbegreifliche und wunderbare Natur der Organismen zu erklären. Man wagte noch nicht, wie heutzutage, die organischen Bildungen aus dem Unorganischen abzuleiten und man stellte deshalb in jenen plastischen Naturen ein Princip oder eine wirksame besondere Kraft auf, welche diese Bildungen (*πλαζεῖν*) des Organischen aus dem Unorganischen ausführen sollte. Dieselben glichen in hohem Maasse der späteren Lebenskraft. Die Wissenschaft verwirft heutzutage mit Recht alle diese Hülfsmittel, weil sie in Wahrheit nichts erklären, sondern den zu erklärenden Vorgang in der Form eines Principis nur noch einmal setzen, aber nicht in einfache Kräfte mit festen Gesetzen auflösen, welche allein den Geist befriedigen und allein dem Menschen die Macht über die Natur gewähren, auf der alle Kultur beruht.

Zu g. Hier erkennt L. ausdrücklich an, dass die niederen Monaden, welche den Stoff bilden, aus einem Organismus in den anderen überwandern. Es ist auffallend, dass er da nicht bedenklich geworden ist, wie dann in einer solchen Monade bald die Bewegungen eines

Wurmes, bald eines Menschen, bald eines Vogels, bald einer Pflanze in endloser Reihe bei der Schöpfung haben vorherbestimmt werden müssen; es ist dies ein so ungeheueres, in's Unendliche verlaufendes Wunder, dass es selbst für Gott als unmöglich erscheint.

Zu h. D. h. erklären sollten; denn eine wirkliche Erklärung der vielen, noch unerklärten Vorgänge und Dinge in der Natur ist mit Hülfe dieser Aehnlichkeit noch keineswegs erreicht worden. Ueberall können nur wirkliche Beobachtungen, wie z. B. die mittelst der Spectralanalyse uns weiter führen und die Kenntniss über Welten gewähren, die der unmittelbaren Wahrnehmung entzogen sind.

Erläuterungen zu No. XX.

(Ueber die Art und Weise, die wirklichen Erscheinungen von den eingebildeten zu unterscheiden.)

~~~~~

**84. Titel. S. 153.** Dieser Aufsatz ist zuerst von Erdmann in seiner Sammlung der Philos. Werke von L. 1840 veröffentlicht worden. Erdmann sagt darüber in seiner Vorrede: „Dieses Fragment ist aus der in der „Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschrift entnommen. Dasselbe ist, wie die Schriftzüge zeigen, zu „verschiedenen Zeiten zusammengestellt und möglicher „Weise schon vor 1700 geschrieben.“ Indess ist der Inhalt in sich so zusammenhängend, dass kaum längere Zeiträume zwischen der Abfassung seiner einzelnen Theile angenommen werden können und da dasselbe in seinem zweiten Theile die Monadenlehre mit der prästabilirten Harmonie als eine bei L. vollständige feste Ueberzeugung zur Voraussetzung hat und ohne Kenntniss desselben kaum verständlich ist, so wird es erst später, als das Neue System der Natur u. s. w. (No. IX) vom Jahre 1695 abgefasst worden sein. Es scheint, dass L. es, da es lateinisch abgefasst ist, für die *Acta Eruditorum* bestimmt gehabt hat; weshalb aber die Veröffentlichung unterblieben, ist nicht ersichtlich. Der Aufsatz hat für die Philosophie des L. grosse Bedeutung, weil es der einzige ist, in welchem das erkenntniss-theoretische Princip derselben erörtert wird.

**85. Der Aufsatz selbst. S. 154. Zu a.** Indem L. nach einem Kennzeichen des wahrhaft Seienden sucht, beginnt



er mit den in unserer Seele auftretenden Vorstellungen. Diese gelten ihm als gewiss, d. h. als wirklich seiende Vorstellungen und ebenso gilt ihm als gewiss, dass ich bin, der ich diese Vorstellungen habe. Es erinnert dies an das *Cogito ergo sum* des Descartes, ist aber in so fern mangelhafter, als das blosse Vorstellen mit dem Denken nicht genau zusammenfällt. Denn das Denken enthält schon eine Thätigkeit, also auch ein Thätiges, was damit sein Dasein viel überzeugender darlegt, als das blosse Wahrnehmen und Vorstellen, da bei diesem ein thätiges Vorstellen der Seele nicht hervortritt. Indess hält auch Descartes in seiner ersten Meditation an diesem engeren Begriffe des Denkens nicht fest.

**Zu b.** Phänomene oder Erscheinungen nennt L. hier diejenigen Vorstellungen in unserer Seele, welche als die Vorstellung eines, ausserhalb des Vorstellens vorhandenen Seienden sich bieten. Dieses Vorgestellte oder Wahrgenommene gilt hier zunächst als Erscheinung, d. h., es will zwar als das Bild eines Seienden sich geltend machen, aber die Frage, ob wirklich ein solches Seiende, wie die Vorstellung es bietet, besteht, ist damit noch nicht entschieden. Deshalb spricht auch später L. von wirklichen Erscheinungen, was anscheinend ein Widerspruch ist, aber nur andeuten soll, dass das von der Vorstellung oder Wahrnehmung der Seele zugeführte Bild ein wirklich Seiendes darstellt und damit eine Erscheinung ist, welcher ein Wirkliches entspricht.

**Zu c** Dass alle die von L. in dem vorgehenden Absatz angegebenen Kennzeichen der Wirklichkeit eines Vorgestellten nicht beweisend sind, erkennt hier L. selbst an. Allein streng genommen kann dann auch keine Wahrscheinlichkeit behauptet werden; denn diese erfordert, dass die Regeln, auf welche sie sich stützt, wirklich zur Wahrheit führen oder Kennzeichen eines Seienden sind, und unterscheidet sich von dem Kriterium der Wahrheit nur dadurch, dass nicht alle, sondern nur ein Theil der Bedingungen in dem betreffenden Falle vorhanden sind, auf welchem die Wirklichkeit des Vorgestellten beruht. — Daneben erwähnt L. hier, ohne es selbst zu bemerken, eines anderen Criterii der Wahrheit, nämlich des Satzes



vom Nichtsein des sich Widersprechenden. Er hätte indess diesen wichtigen Satz vielmehr herausheben sollen, da er der oberste Fundamentalsatz ist, von welchem jedes erkenntniss-theoretische Princip ausgeht, weshalb auch Aristoteles denselben in seiner Metaphysik sehr ausführlich erörtert.

**Zu d.** Dieser Grund wird von Descartes als der letzte und entscheidende geltend gemacht, auf welchen er das Dasein der sinnlich wahrgenommenen Aussendinge stützt.

**Zu e.** L. übersieht hier den Unterschied, dass für uns, als Lebendige, zwei Zustände bestehen, das Wachen und das Träumen und dass wir in dem Zustande des ersten das Täuschende des letzteren erkennen, also hier Gott uns selbst bereits das Mittel gewährt hat, um uns vor Täuschung zu schützen. Anders ist es aber mit dem Zustande des Wachens. Nimmt man überhaupt an, dass Gott uns geschaffen hat, so hat er uns auch den unwiderstehlichen Drang eingeflösst, das Wahrgenommene, in dem kein Widerspruch besteht, für wahr zu halten und es fehlt uns ein Mittel, wie bei dem Traume, was uns über das Trügerische dieses Dranges belehrt. Deshalb hat Descartes ganz Recht, wenn er hier Gott als den aufstellt, der uns zu diesem Irrthum verleitet, im Fall diese Wahrnehmung kein Seiendes vermitteln sollte. Natürlich fällt dieser Beweis, wenn kein Glaube an Gott besteht und deshalb fällt dieser Grund für diejenigen Philosophen hinweg, welche das Dasein Gottes für nicht beweisbar halten.

**Zu f.** Diese Folgerung hängt damit zusammen, dass L. die Zeit nicht als etwas Wirkliches annimmt, sondern nur als eine Ordnung, als eine Vorstellung oder als ein ideales Sein; wenn also nicht mehrere Seelen beständen, so hätte die einzelne Seele keine Unterlage für solche Ordnung und also auch nicht für die Vorstellung der Zeit selbst. L. übersieht hierbei, von anderem abgesehen, dass die eine Seele die andere niemals wahrnehmen kann, sondern nur die sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen ihres



Körpers und dass er selbst so eben die Wirklichkeit der Körper als unbeweisbar hingestellt hat.

Zu g. Dieser Satz ist höchst sonderbar; auch giebt L. nicht an, welche Veränderung dann in dem Manne in Indien statt finde, wenn seine Frau in Europa stirbt. Die Wittwenschaft ist ja nur eine äusserliche Benennung, eine Verneinung, und die vorgehende Verbindung hat, wenn die Frau in Europa stirbt, nur in gewissen Rechtsverhältnissen bestanden, die nicht als eine Eigenschaft, oder als ein Zustand des Mannes gelten können. Nicht jedes Prädicat muss in der Natur des Subjects enthalten sein; wie schon alle die Prädicate ergeben, welche blos Beziehungen ausdrücken.

Zu h. Hier kommt L. auf seine Monadenlehre, wonach jede Monade ein Spiegel des Universums ist. Das „ausdrücken“ (*exprimere*) bezeichnet hier das Spiegeln; das ganze Universum spiegelt sich in den Vorstellungen der Monade, wenn auch nach anderen Aeusserungen von L. (Erl. 77 zu d. und e.) dieses Spiegeln sich nicht auf unmittelbare Gegenwart, sondern nur auf den causalen Zusammenhang aller Dinge stützt.

Zu i. Hier, wie in dem ganzen vorletzten Absatz, wird die Beweisführung unsicher und springend, wie der Leser bemerken wird; und vielleicht hat L. dies später selbst bemerkt und deshalb die Veröffentlichung des Aufsatzes unterlassen. Es ist auffallend, wie alle Anhänger des Idealismus in der Darstellung ihres erkenntniss-theoretischen Principis in's Stocken gerathen; so Descartes in seiner Abhandlung über die Methode richtig zu denken, wo er von allem anderen, nur nicht von diesem Princip handelt; so Spinoza, der seinen Tractat zur Verbesserung des Verstandes nicht vollenden konnte und so auch hier Leibniz, der zuletzt zugiebt, dass alle Kriterien für die Wirklichkeit der äusseren Dinge fehlen. Es war deshalb sehr natürlich, dass Berkeley wenige Jahre darauf dahin gelangte, diese Wirklichkeit ganz zu leugnen.

Zu k. Hier folgt L. in den Qualitäten der Dinge der Lehre der Atomiker, welche nur Atome und deren Gestalt, Grösse und Bewegung als das allein Wirkliche anerkennen; allein L. geht noch weiter und behauptet selbst die



Idealität des Raumes, später (No. XXV) auch die Idealität der Zeit, so dass es irrig ist, wenn man meint, erst Kant habe diese Lehre aufgestellt. Dass die Körper nur Aggregate von Monaden sind, hat L. schon mehrmals ausgesprochen; bei den organischen Körpern soll die Organisation von deren Theilen sogar in's Endlose gehen.

---



## Erläuterungen zu No. XXI.

(*Ein Brief an Herrn Coste über die Nothwendigkeit und Zufälligkeit.*)

---

**86. Titel. S. 159.** Dieser Brief ist erst 1840 von Erdmann in seiner Sammlung veröffentlicht worden. Er ist französisch abgefasst und das Original befindet sich in der Bibliothek zu Hannover, bei den übrigen von L. nachgelassenen Manuscripten. Dies kann jedoch nur das Concept des Briefes sein, oder der Brief selbst ist von L. nicht abgesandt worden. Beides ist aber unwahrscheinlich, denn L. wird zu den so oft von ihm erörterten Fragen, welche dieser Brief behandelt, nicht erst ein Concept sich gemacht haben; indess lässt sich dieser, an sich auch unerhebliche Umstand nicht weiter aufklären. Auch über Herrn Coste sind weitere Nachrichten nicht vorhanden.

**87. Der Brief selbst. S. 161.** Diese Unterscheidung der Nothwendigkeit in eine logische und eine moralische bildet einen wesentlichen Punkt in der Philosophie des L. Darauf beruht wesentlich die *Theodicee* und in Erl. 4 zur *Theodicee* (Bd. 80. S. 22.) ist diese Frage bereits erörtert. Hier behandelt L. diese Frage am ausführlichsten. Die moralische Nothwendigkeit gehört danach eigentlich nicht zur Nothwendigkeit, sondern zu deren Gegentheil, zur Zufälligkeit, d. h. zu derjenigen Art von Dingen und Vorgängen, deren Gegentheil keinen Widerspruch enthält.

Bayle und die meisten englischen und französischen Gelehrten haben schon zu L.'s Lebzeiten diese Unterscheidung bekämpft und man kann ihnen nur beitreten. L. erkennt trotz dieser Zufälligkeit dennoch an, dass bei



dieser moralischen Nothwendigkeit die darunter fallenden Ereignisse gewiss eintreten, dass sie im Causalnexus stehen und dass deshalb Gott sie vorauswissen könne. Auch der menschliche Wille folgt nach L. ausnahmslos dem stärksten Motive und die Motive liegen sämmtlich innerhalb dieses Causalnexus. Deshalb kann Gott auch voraus wissen, was der Mensch wollen wird. Dennoch soll dieser Wille frei, und die Ereignisse sollen zufällige sein, weil deren Gegentheil keinen Widerspruch enthalten würde. Hierin liegt der Irrthum. Jeder Widerspruch verlangt zwei Bestimmungen, die sich nicht mit einander vertragen. Nun können diese sich widersprechenden Bestimmungen schon in einem einzelnen Begriffe enthalten sein, z. B. in dem Begriff als geradlinigen Kreises; sie können aber auch zwischen dem Subject und Prädicat eines Satzes vorhanden sein, z. B. in den Sätzen, das Feuer ist kalt, das Dreieck hat vier Winkel; oder es kann auch der Widerspruch ausserhalb liegen, indem ein Urtheil oder Satz zwar in sich widerspruchsfrei ist, aber mit einem Begriffe oder einem Satze im Widerspruch steht, dessen Wahrheit bereits feststeht. So wäre an sich das Nichtfallen eines Steines in der Luft kein Widerspruch, aber wenn das Gravitationsgesetz als eine Wahrheit gilt, so steht es mit diesem in Widerspruch und ist deshalb das Fallen des nicht unterstützten Steines nothwendig. Ebenso liegt in der Weisheit Gottes, dass er nie eine Sünde begehen kann; die Sünde widerspricht seiner Weisheit, welche absolut und unverletzbar ist; deshalb ist das unsündliche Handeln Gottes ebenso nothwendig, wie das Fallen des Steines und die drei Winkel im Dreieck. L. meint, Gott könnte, trotz seiner Weisheit, doch anders handeln und sündigen, wenn er es auch nicht thue; allein wenn seine Weisheit absolut und unverletzbar ist, so stünde ein solches Handeln geradezu im Widerspruch mit seiner Weisheit und ist deshalb auch logisch unmöglich. Dasselbe gilt für das Wollen des Menschen, wenn dasselbe nach L. ausnahmslos dem stärksten Motive folgt und diese Motive im Causalnexus mit dem Gange der Welt stehen. Denn dann enthielte auch hier ein anderes Handeln einen Widerspruch mit jener ausnahmslosen Regel und wäre deshalb logisch unmöglich. L. ist in diesen Irrthum dadurch gerathen, dass



für den menschlichen Willen zwei Arten von Motiven bestehen, das sittliche und das Lust-Motiv. Deshalb fehlt für jedes einzelne als solches, die Nothwendigkeit, indem es von einem Motiv der anderen Art überwunden werden kann. Daraus hat sich dann der Volksbegriff der menschlichen Freiheit gebildet, womit man meint, dass das sittliche Motiv in der Regel bei dem Menschen das Lustmotiv überwinden könne, weil die Erfahrung lehrt, dass dies oft geschieht, und weil nach der Volksansicht diese Ueberwindung dem gesunden Menschen immer möglich sei. Eine solche Freiheit enthält keinen Widerspruch; allein wenn man mit L. annimmt, dass der Mensch in jedem einzelnen Falle dem stärksten Motive folgt, mag dies ein sittliches oder ein Lust-Motiv sein, so hört dieser Begriff der Freiheit auf und das Wollen und Handeln des Menschen steht dann in demselben Causalnexus, wie die Motive, d. h., es ist in derselben Nothwendigkeit befangen, wie sie für alles Geschehen in der Natur aus dem Causalnexus der Dinge folgt. Daraus ergiebt sich dann unmittelbar auch, dass jedes Wollen des Menschen mit logischer Nothwendigkeit seinem Motive folgt, denn jedes andere Wollen wäre ein Widerspruch mit dem Begriffe der Causalität.

**Zu b.** L. bekämpft auch in der *Theodicee* mit grosser Heftigkeit den Fall eines vollkommenen Gleichgewichts der Motive. Allein diese Möglichkeit ist nicht zu bestreiten; denn es mag richtig sein, dass das Universum nie in zwei ganz gleiche Theile gesondert werden kann, allein der Mensch wird ja in seinen Entschlüssen nicht durch alle Dinge des Universums bestimmt, sondern nur durch den kleinen Theil, der von ihm gekannt wird und welcher auf das verfolgte Ziel von Einfluss ist. Dieser Theil ist meist sehr klein und es kann daher hier ein solches Gleichgewicht leicht eintreten. L. holt, um dem zu begegnen, den Zusammenhang der Monade mit dem ganzen Universum herbei, welches wenigstens durch unbewusste kleine Vorstellungen bei dem Motiv mit wirken soll; allein selbst wenn man diese unbewussten Vorstellungen zugiebt, so sind sie doch zunächst nur ein verworrenes Wissen, was als solches noch keinen Einfluss auf die Gefühle oder unmittelbar auf den Willen



hat, zumal das Meiste in diesen Vorstellungen auf das gewollte Ziel ohne alle Beziehung ist. Uebrigens würde, selbst wenn ein solcher Gleichgewichts-Fall unmöglich wäre, doch die Freiheit des Menschen, wie sie L. auffasst, nicht gerechtfertigt sein, vielmehr würde in solchem Falle nur folgen, dass der Mensch sich nicht eher entschliesst, als bis dieses Gleichgewicht aufgehoben ist. Die sehr wichtige Frage, ob der Wille des Menschen über die Motive sich erheben und sich aus sich selbst ohne Grund entscheiden kann, berührt L. hier nicht; sie ist am vollständigsten in seinem Briefwechsel mit Clarke behandelt und wird dort ausführlich erörtert. Man sehe die No. XXV und XXVI in Bd. 81 der Philosophischen Biblioth., zu welcher hier die Erläuterungen folgen werden.

**Zu c.** Diese Art, seinen Neigungen für die Zukunft eine bestimmtere Richtung zu geben, ist nicht zu bestreiten, allein wenn der Wille des Menschen immer determinirt ist, wenn er immer dem stärksten Motive folgen muss, so ist auch diese vorbereitende und erziehende Macht über dem Willen unter dem Banne der Nothwendigkeit befangen und der Mensch kann sich in dieser Weise nur bilden, wenn die Motive ihm einen solchen Entschluss in der vorhergehenden Zeit gestatten.

**Zu d.** Nach der vorherbestimmten Harmonie kommt zwar die Reihe der Vorstellungen und auch der Motive für das Wollen nur aus dem Inneren der Monade, allein man kann dies doch nur sehr uneigentlich eine Selbstbestimmung nennen, da diese Reihe der Vorstellungen von Gott bei Erschaffung der Welt in jeder Monade unveränderlich festgestellt worden ist.

**Zu e.** Der Leser wird die Ironie in diesem letzten Absatz leicht bemerken. Man sieht, wie L., trotz seiner kühnen Hypothese einer vorherbestimmten Harmonie sich doch bei practischen Fragen sehr vorsichtig und besonnen zu halten vermag. Ueber die Person des Fatio ist nichts bekannt, wahrscheinlich war es ein Schwindler, der in Prophezeihungen seine Geschäfte machte.

---



## Erläuterungen zu No. XXII.

(*Bemerkungen zur Ansicht des Pater Malebranche,  
wonach wir alles in Gott sehen u. s. w.*)

~~~~~

88. Titel. S. 165. Diese Bemerkungen sind französisch abgefasst und erst von Raspe in seiner 1765 erschienenen Sammlung der philosophischen Schriften von L. nach der in der Bibliothek zu Hannover vorgefundenen Handschrift veröffentlicht worden. L. scheint deren Veröffentlichung nicht beabsichtigt zu haben, vielmehr zeigt deren Fassung und Inhalt, dass es wahrscheinlich nur Notizen sind, welche L. bei Lesung des Werkes von Locke gegen Malebranche für sich gemacht hat. Die Zeit der Abfassung steht nicht genau fest; doch sind sie jedenfalls erst nach 1706 verfasst worden, da das darin kritisirte Werk von Locke erst in diesem Jahre erschienen war.

89. Inhalt der Bemerkungen. S. 165. Zu a. Ueber Malebranche, den mystischen Begründer des Occasionalismus, siehe man Erl. 34. 42. und Erl. 1 zu w zur *Theodicee*. Sein Hauptwerk: Ueber die Erforschung der Wahrheit, war 1675 in Paris erschienen. Locke's Hauptwerk: Untersuchungen über den menschlichen Verstand erschien 1690 in London. Locke starb 1704. Die Schrift Locke's, welche L. hier kritisirt, ist erst 1706 nach Locke's Tode erschienen; wahrscheinlich ist sie erst nach seinem Hauptwerke verfasst worden. Locke und Malebranche standen sich in ihren Auffassungen diametral gegenüber. L. nimmt eine mittlere Stellung ein, wie diese Bemerkungen ergeben. Das „alle Dinge in Gott sehen“ ist das oberste

Princip in der Philosophie des Malebranche; es war natürlich, dass Locke bei seinen sensualistischen Ansichten dem entgegentreten, ja, dass das ganze Princip für ihn unverständlich bleiben musste. Das, was L. zur Verdeutlichung dieses Ausspruches und zu dessen Rechtfertigung hier geltend macht, will nicht viel sagen. L. selbst war ebenfalls zu sehr in seinem eignen Systeme der Monaden und der prästabilirten Harmonie befangen, um Malebranche ganz zu verstehen; vielmehr hat dieser selbst sich noch am deutlichsten darüber ausgesprochen, so weit seine mystische Richtung ihm dies gestattete.

Man muss, um den Ausspruch zu verstehen, vor allem das „Sehen“ nicht in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes auffassen, und ferner den Begriff Gottes in der Steigung festhalten, die Malebranche ihm verleiht. Auch haben in der hier folgenden Darstellung meistens die eignen Worte des Malebranche beibehalten werden müssen, da der Sinn derselben kaum anders ausgedrückt werden kann.

Nach Malebranche ist der letzte Grund aller wahren Erkenntniss nur in Gott, als dem Urheber aller Dinge und dem Urquell aller Weisheit zu finden. Die materiellen Objecte können von der Seele nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil sie ausgedehnt sind, die Seele aber nicht. Es muss deshalb in der Seele etwas sein, was deren Wahrnehmung vermittelt und dies sind die Ideen. Diese Ideen sind das unmittelbare Object für das Wahrnehmen der Seele; sie haben eine reale innere Existenz, da sie sich von einander unterscheiden, verschiedene Eigenschaften haben und nur das Nichts keine Eigenschaften hat. Die Art und Weise nun, wie die Seele durch die Ideen die Objecte erkennt, kann nach Malebranche keine andere sein, als dass die Seele mit Gott, als dem vollkommensten Wesen, vereinigt ist; denn Gott konnte die Welt nicht ohne Ideen hervorbringen; deshalb sind die Ideen von der Welt und deren Objecten in Gott von ihm selbst nicht verschieden; alle erschaffenen Dinge, selbst die materiellsten, sind auf eine geistige Weise in Gott. Gott sieht also alle Dinge in sich und er erkennt auch deren Existenz; denn sie hängen von seinem Willen ab. Deshalb ist auch Gott mit dem Geiste der Menschen durch seine All-Gegenwart auf das innigste vereinigt und damit der Ort der Geister,

wie der Raum der Ort der Körper ist. Deshalb können die Objecte der Seele nur dadurch gegenwärtig sein, dass Gott selbst ihr gegenwärtig ist, und die allgemeinen Begriffe würden der Seele nicht möglich sein, wenn die Seele nicht alle Dinge in Gott schaute. Alle unsere besonderen Ideen von den erschaffenen Dingen sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers.

Aus diesen zum Theil wörtlichen Auszügen aus der *Recherche de la verité* erhellt, wie das „Alles in Gott sehen“ zu verstehen ist. Die menschliche Seele ist in Wahrheit in Gottes Geiste enthalten, und indem die Ideen überhaupt die Erkenntniss der Objecte vermitteln und Gott in seinem Verstande alle Ideen befasst, sind auch die Ideen der menschlichen Seele in jenen Ideen enthalten und deshalb geschieht die Wahrnehmung bei der menschlichen Seele dadurch, dass ihre Ideen in denen Gottes enthalten sind. Indem diese Ideen und nicht die äusseren Objecte es sind, welche die Seele wahrnimmt, erklärt es sich, wie Malebranche sagen kann, wir sehen Alles in Gott. Gott ist der Ort der Ideen, und da diese und nicht die äusseren Gegenstände das sind, was die Wahrnehmungen des Menschen vermittelt, so wird Alles in Gott gesehen. Das Sonderbare dieser Lehre liegt nun darin, dass Malebranche zwischen das Object und die Seele die Idee der Objecte noch als etwas Selbständiges einschiebt. Er will damit die Schwierigkeit, welche in der Ungleichheit jener beiden liegt, beseitigen und dadurch die Erkenntniss der äusseren Dinge durch die Seele erklären. Indess entsteht dadurch für Malebranche andererseits der Uebelstand, dass die Wahrnehmung gleichsam eine doppelte wird; erst wird das äussere Object von der in der Seele befindlichen Idee erfasst und dann wird diese Idee wieder von der Seele erfasst und dadurch erst mittelbar das Object wahrgenommen. Indem in der Idee das Object bereits vergeistigt ist, verliert die Erfassung dieser Idee durch die Seele zwar ihre Schwierigkeit, allein dafür tritt die ebenso grosse Schwierigkeit ein, welche in der Verbindung der Idee mit ihrem zugehörigen Objecte liegt. Malebranche will dies damit beseitigen, dass alle Ideen auch in Gott sind, dass ebenso die Seelen der Menschen in Gott sind und so die Seelen mittelst der Ideen Gottes die Objecte wahrnehmen. Indess ist auch damit

die Schwierigkeit noch nicht völlig gehoben und so erklärt es sich, wie man allmählig zu dem Occasionalismus überging, bei welchem statt des natürlichen Einflusses zwischen Seele und Körper die Wirksamkeit Gottes gesetzt wurde, welcher zu jeder Idee in der Seele die entsprechende Bewegung des Körpers und umgekehrt herbeiführt.

Es erhellt aus dem Vorstehenden, dass die erkenntniss-theoretische Frage nicht erst von Kant angeregt worden ist, wie man vielfach noch jetzt meint, vielmehr hat sie schon seit Spinoza alle hervorragenden Philosophen, und unter diesen insbesondere Malebranche, Locke und Leibniz beschäftigt. Jeder hat sie in einer eigenthümlichen Weise zu lösen gesucht, und wenn gegen jede sich erhebliche Bedenken erheben, so gilt dies nicht minder von den Principien, welche demnächst Kant, Fichte und Spätere aufgestellt haben.

Zu b. Schon hier zeigt sich, dass L. den Malebranche nicht versteht. Nach Malebranche ist Gott der Ort für die Geister, wie der Raum der Ort für die Körper; die Seelen der Menschen sind also in Gott, und nur dadurch werden Gottes Ideen auch zu Ideen der Seelen und vermitteln die Erkenntniss der Objecte. Das „unmittelbar vereinigt sein“ ist also weit mehr, als eine blosse Causalität, wie L. sie auffasst.

Zu c. Auch das, was L. hier dem Malebranche in den Mund legt, stimmt nicht mit dessen Lehre, wie sie zu a) kurz aus dessen Hauptwerke dargelegt worden ist. Malebranche sagt nicht, dass die Verbindung zwischen Seele und Körper unerklärlich sei, sondern er erklärt sie eben durch seine Annahme von Ideen, welche diese Disparität zwischen Seele und Körper ausgleichen.

Zu d. Nach L. giebt es nur Monaden und wenn nach ihm auch jede Seelenmonade mit einem Complex anderer Monaden, die ihren Körper vorstellen, verbunden ist, so ist doch jede dieser Monaden für sich eine rein unkörperliche Substanz ohne Ausdehnung, welche nur Kräfte in sich hat. Deshalb erscheint dem L. die Leugnung solcher rein geistiger Substanzen bei Malebranche unverständlich.

Zu e. Auch hier übersieht L., dass bei Malebranche die Ideen es sind, welche die Wahrnehmung der äusseren Gegenstände innerhalb der Seele vermitteln; damit erhält sich Malebranche eine reale Verbindung der Vorstellungen mit den Objecten, während bei L. letztere allerdings zum Ablauf der Vorstellungen innerhalb der Seelenmonaden gar nicht nöthig sind. Diese Vorstellungen erhalten zwar auch bei L. durch das wirkliche Dasein ihrer Objecte eine Wahrheit, allein es ist dies nur eine zufällige und künstliche Wahrheit, indem nicht der Gegenstand selbst die Vorstellung erweckt, sondern Gott nur von sich aus diese Harmonie bei der Schöpfung festgestellt hat.

Zu f. Die Dunkelheit in dem Ausspruche von Malebranche, dass Gott der Ort der Geister sei, konnte Locke mit Recht rügen, weil es Orte nur im Raum aber nicht in einem unräumlichen Wesen geben kann. Was sich zur Erläuterung dieses Ausspruchs sagen lässt, ist zu a) geschehen; das, was L. hier bietet, ist ungenügend, da eben die Analogie in Bezug auf den Hauptbegriff: Ort, nicht passt. Für L. war allerdings diese Analogie um deshalb eher vorhanden, weil nach ihm der Raum nichts Wirkliches ist, nur im Vorstellen der Seele besteht und nur eine Ordnung der Monaden bezeichnet. Man sehe bei No. XXV. Erl. 96. zu h.

Zu g. Dass L. hier Unrecht hat, erhellt aus dem zu a) Gesagten.

Zu h. Der Realismus kann hier dem L. nicht beitreten. Das Stetige als solches ist eine Bestimmung, die nur sehr allmählig bei den Kindern aus deren Wahrnehmungen der räumlich und zeitlich ausgedehnten Gegenstände sich durch trennendes Denken aussondert und als ein Stetiges durchaus von dem Unendlichen verschieden ist. Es hat das Unendliche nur erst dann in sich, wenn man seine letzten Theile erreichen will; ebenso ist in dem Stetigen die Unendlichkeit der Grösse noch nicht enthalten; es fehlt vielmehr nur unserem Vorstellen eine Bestimmung, welche die Grenze für den Raum und die Zeit abgeben könnte.

Zu i. L. hat hier seine Monadenlehre im Sinne; bei dieser besteht die Einwirkung Gottes darin, dass er den-

selben eine mit den anderen Monaden harmonirende Reihe von Vorstellungen eingepflanzt hat.

Zu k. Diese Ansicht ist dem Aristoteles entlehnt. Die deductive Methode verlangt insofern mehr Aufmerksamkeit für die sinnlichen Dinge, als bei denselben gleich die höchsten Begriffe aus ihnen ausgesondert werden sollen, von welchen diese Methode ausgeht.

Zu l. L. verwechselt hier den Begriff, welchen er selbst von der Idee hat, mit dem, was Malebranche darunter versteht. Malebranche kennt keine besondere Vorstellung von äusseren Dingen neben der Idee derselben; vielmehr erfasst die Seele bei ihrem Wahrnehmen nur deren Ideen, die selbständig, als ein Reales, in der Seele bestehen.

Zu m. Das Bedenken des Locke betrifft den Fall, wo man mehrere Gegenstände auf einmal und doch gesondert wahrnimmt, z. B. eine Anzahl beisammen stehender Menschen; er verlangt noch eine Erklärung, wie dieser eine Zustand der Seele in mehrere Objecte sich trennen könne. Die Erklärung von L. ist ungenügend. Bei dem Kinde gilt eine solche Wahrnehmung auch wirklich als die eines Gegenstandes; allein indem es nach und nach die trennenden und vereinenden Bestimmungen der Dinge (Bd. I, 26. 52.) kennen lernt, vermag es später mittelst dieser den einen Gegenstand als mehrere gesonderte aufzufassen.

Zu n. Auch diese Erklärung stimmt weniger mit der Lehre von Malebranche, als mit der von L.

Zu o. Nach Malebranche haben wir die Wahrnehmung unserer inneren Zustände ohne Vermittelung von Ideen, weil diese Zustände geistiger und unräumlicher Art sind und die Ideen nur da nöthig sind, wo das Ausgedehnte des Objects der Natur der Seele widerspricht, d. h. bei körperlichen Gegenständen. Anstatt dies dem Locke zu entgegnen, schiebt L. eine Erklärung ein, die zwar mit seinem Systeme stimmt, aber nicht mit dem Malebranches, so dass man meinen sollte, L. habe das Haupt-Werk von Malebranche gar nicht gründlich gelesen, sondern dessen Lehre nur aus zweiter Hand em-

pfangen, wie dies ja bei ihm auch mit den Schriften der bedeutendsten Scholastiker der Fall gewesen ist.

Zu p. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die höheren Beziehungsformen. L. unterschied sie indess nicht von den höheren Begriffen des Seienden. Nach L. bestehen sie zunächst nur der Anlage nach (*virtuellement*), als angeborene Ideen, in der Seele. Hier giebt er ihnen sogar noch eine höhere Ableitung aus Gott, wodurch er sich dem Malebranche zu nähern sucht; indess bleibt alles unklar.

Diese Bemerkungen werden die Annahme in Erl. 88. rechtfertigen, dass man es bei diesem Aufsatz nur mit flüchtigen Notizen zu thun hat, welche L. bei Lesung der Schrift des Locke für sich zu Papier gebracht haben mag ohne damit schon überdachte und ausgearbeitete Wahrheiten bieten zu wollen.

Erläuterungen zu No. XXIII.

(*Die Monadologie.*)

90. Titel. S. 172. Der berühmte österreichische Feldherr, Prinz Eugen von Savoyen ersuchte 1714 L., ihm die in der *Theodicee* und sonst von ihm aufgestellten philosophischen Sätze in einer besonderen Schrift näher zu erläutern. Zu dem Ende hat L. diese Monadologie hier verfasst, über welche er in einem Briefe an Raymond sich dahin äusserte: „Ich sende Ihnen anbei eine kleine Abhandlung, welche ich über meine Philosophie für den Prinzen Eugen von Savoyen hier verfasst habe. Ich hoffe, dass diese kleine Schrift zum besseren Verständniss meiner Gedanken beitragen wird, indem ich darin das vereinigt habe, was ich in den Zeitschriften von Paris, Leipzig und Holland veröffentlicht habe. Bei den Leipziger Sachen habe ich mich der Sprache der Scholastiker gefügt; bei den anderen mehr der Ausdruckweise der Cartesianer, während ich hier in dieser kleinen Schrift gesucht habe mich in einer Weise auszudrücken, welche selbst von denen verstanden werden kann, die an jene Sprachweisen nicht gewöhnt sind.“

Trotzdem ist indess diese Schrift nicht so populär abgefasst, wie man hiernach und nach der Person, für die sie bestimmt war, erwarten könnte. Sie enthält sehr schwierige Begriffe und Combinationen, denen selbst der Gebildete schwer folgen kann. Indess war L. durch die lange Beschäftigung mit diesen Begriffen und in Folge von deren wiederholter Darstellung so vertraut mit denselben geworden, dass er diese Schwierigkeiten kaum bemerkt haben wird. Die Schrift wurde zuerst 1720 von Köhler in einer

deutschen Uebersetzung veröffentlicht und eine lateinische Uebersetzung von dieser Uebersetzung erschien 1721 in den *Actis Eruditorum*. Später wurde die Schrift mit der unter No. XXIV. hier erläuterten Schrift: *Principes de la nature et de la grace* verwechselt und beide für ein und dieselbe erklärt, bis endlich Erdmann 1840 bei seiner Herausgabe der philosophischen Schriften von Leibniz das Manuscript zur Monadologie in der Bibliothek zu Hannover auffand und dieselbe nach diesem in französischer Sprache verfassten Originale herausgab. L. selbst hatte, wie die Schriftzüge ergeben, an den entsprechenden Stellen einzelne §§ aus der *Theodicee* citirt, welche Citate in die Uebersetzung Bd. 89. mit aufgenommen worden sind und welche wohl deshalb von L. beigelegt worden sind, weil es ihm mit der vorliegenden Schrift hauptsächlich um eine Erläuterung der *Theodicee* zu thun war, welches Werk den Prinzen Eugen zu seiner Bitte veranlasst hatte. In der Sammlung von Dutens führt die Schrift in Folge jener Verwechslung den Titel: *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*.

Die Schrift ist 1714 von L. verfasst worden, also nach der *Theodicee* und nur zwei Jahre vor seinem Tode. Man kann sie also als die reifste Schrift über seine Philosophie betrachten. Indess bietet sie wenig mehr als das, bereits unter No. IX. erläuterte Neue System der Natur und die Principien unter No. XXIV. Erdmann überschätzt deren Bedeutung, wenn er sie ein *librum Leibnicii omnium gravissimum* nennt, indem sie die früher zerstreuten und vereinzelter Aussprüche nach Art einer Encyclopädie zusammenfasse. Derselbe Vorwurf, welcher das neue System trifft, trifft auch diese Monadologie. Wenn auch L. hier seine Behauptungen im Einzelnen mehr zu begründen sucht, so bleibt er doch auch hier zu sehr nur bei den obersten Begriffen und Grundsätzen seines Systems stehen und verabsäumt die Entwicklung und Fortführung derselben in das Besondere, wodurch ihm unzweifelhaft die mancherlei Mängel seiner Principien deutlicher geworden sein würden. Das Nähere hierfür ist in der Erl. 91. zu k und l am Schluss und in Erl. 92. zu g beigebracht worden. Im Ganzen herrscht auch in dieser Schrift die deductive Methode vor und in Folge dessen lassen sich gegen die, für die Hauptsätze gelieferten Beweise die er-

heblichsten Bedenken aufstellen. Auch scheint L. in dieser letzten Darstellung seines Systems doch in Bezug auf manche Sätze desselben bedenklich geworden zu sein, indem er dieselben nur berührt, ja selbst gar nicht erwähnt, wie die Erläuterung 91. zu b. das Nähere ergeben wird.

91. § 2. S. 172. Zu a. Schon hier ist der aufgestellte Beweis sehr schwach. Das Einfache und Zusammengesetzte sind Beziehungsformen, die an sich nicht zu den seienden Eigenschaften der Dinge gehören. Das Stetige im Raume und in der Zeit ist weder einfach, noch zusammengesetzt, sondern eben nur ein Stetiges in der Eigenthümlichkeit, wie es die Wahrnehmung bietet. Es kann zwar getheilt werden und, so aufgefasst, dann von uns als ein aus einfachen Theilen Zusammengesetztes im Denken vorgestellt werden; allein dies geschieht erst als Folge der, wenn auch nur in Gedanken vollzogenen Theilung; beides verschwindet wieder mit dem Denken und ist keine Eigenschaft von Raum und Zeit, welche das Stetige als eine ihrer wesentlichsten Eigenschaften enthalten. Dies gilt auch für jene Dinge, welche den Raum erfüllen und welche unserem Sehen sich ebenfalls als Stetige darbieten. Man hat z. B. keinen Grund das Stück Gold hier als ein Einfaches oder als ein Zusammengesetztes zu nehmen; es ist zunächst stetig zusammenhängend; ob es getheilt werden kann, oder ob es schon an sich aus gesonderten Theilen besteht, kann nur durch Versuche festgestellt werden, und dabei zeigt sich, dass die menschliche Kraft nicht zu ermitteln vermag, ob die Theilbarkeit hier ein Ende habe. Die Atome der Physik sind nur hypothetische Annahmen; ob das Atom noch getheilt werden könnte, lässt sich weder *a posteriori*, noch *a priori* entscheiden, und so wenig das Dasein des Raumes deshalb bezweifelt werden kann, weil bei ihm die Theilbarkeit ohne Ende statthaft scheint, also das Einfache fehlt, so wenig könnte dieser Umstand auch das Dasein des Goldes und überhaupt der körperlichen Dinge zweifelhaft machen. — Deshalb sind die Begriffe des Zusammengesetzten und Einfachen nur relative Begriffe. Bei dem wirklich durch Menschen Zusammengesetzten folgt aus diesem Begriffe, dass es Theile haben muss, die früher für sich bestanden

haben; ob aber diese Theile selbst absolut als einfach gelten können, ist, wie dargelegt worden, nicht festzustellen; sie sind nur das Einfache in Bezug auf das, was aus ihnen zusammengesetzt ist. Deshalb ist kein Beweis dafür zu führen dadurch möglich, dass es absolut einfache Dinge geben müsse, weil es zusammengesetzte giebt; ein Schluss, der hier von L. gezogen wird.

Zu b. L. folgert hier die Unräumlichkeit der Monaden aus ihrer Einfachheit. Dies genügt aber nach dem zu a) Gesagten nicht. Anderwärts, (Erl. 62 zu e) hat L. diese Unräumlichkeit aus der endlosen Theilbarkeit des den Raum erfüllenden Stoffes abgeleitet; allein auch dieser Grund ist dazu nicht hinreichend; man sehe Erl. 62 zu e). So bleibt die unräumliche Monade, d. h. der Grundbegriff der Philosophie des L. eine Hypothese ohne Beweis. Auffallend ist, dass L. hier nicht, wie in No. IX. § 2. das Wesen der Monade in die Kraft verlegt. Es scheint beinahe, als wenn L. in diesem Punkte später bedenklich geworden wäre, da die Vorstellungen und Begehrungen, welche allein er in dieser Schrift als den Inhalt der Monaden aufstellt, doch ein von dem Begriffe der Kraft sehr Verschiedenes sind.

Zu c. Auch in § 4 bis § 7 gehen die Beweise für die Natur der Monaden in deductiver Form fort. Gegen § 4 hat indess schon Kant geltend gemacht, dass ein Untergehen auf natürlichem Wege nicht blos durch Theilung, sondern auch durch allmäliges Abnehmen der Realität dem Grade nach, geschehen könne und damit fallen auch die folgenden §§. So erlischt z. B. die aufsteigende Kraft eines in die Höhe geworfenen Steines, ohne dass sie getheilt wird. Der Satz § 8 ist die Vorbereitung zur vorherbestimmten Harmonie. Es handelt sich dabei, concreter aufgefasst, um die Frage, wie das Ausgedehnte und das räumlich Gestaltete in die unräumliche Seele in der Form einer Vorstellung eintreten könne. Diese Frage hatte seit Descartes alle Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt. Descartes nahm einen natürlichen Einfluss an, den er aber für unerklärlich hielt; Malebranche nahm seine Ideen und demnächst die Hülfe Gottes in jedem einzelnen Falle dazu in Anspruch (Occasionalismus); auch L. benutzt

dasselbe Mittel, nur dass er blos ein, aber grosses Wunder, statt vieler kleinen Wunder annimmt (prästabilierte Harmonie). Indess sind beide Systeme keine Erklärung dieses Vorganges im philosophischen Sinne, vielmehr nur dasselbe Zugeständniss, wie bei Descartes, dass der Vorgang auf natürliche Weise nicht zu erklären ist. Man mag jene Hypothesen zulassen; aber dagegen muss man sich auflehnen, dass Malebranche und L. behaupten, sie hätten für dieselben einen Beweis geliefert.

Auch das, was L. in § 7 gegen das Hineinbringen in die Monaden sagt, passt wohl für punctuelle Monaden, da ein Hineinbringen nur bei Gegenständen möglich ist, die einen Raum einnehmen, allein es widerlegt nicht, dass etwas Unräumliches in sie eintreten kann und wenn L. selbst Vorstellungen und Begehren in ihnen annimmt, so ist nicht ausgeschlossen, dass der Inhalt der äusseren Dinge, gesondert von seiner Form als seiender, bei dem Wahrnehmen in die unräumliche Monade eindringen und damit eine Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ihrem Inhalte nach herbeiführen kann, wie dies Bd. I, S. 66. näher entwickelt worden ist.

Zu d. Es ist dies ebenfalls ein Princip, was L. zwar häufig benutzt, aber was hier ohne allen Beweis hingestellt wird. Im Ganzen überschätzt L. dessen Bedeutung; seine Philosophie könnte dasselbe entbehren, ohne Schaden zu leiden. Man sehe Erl. 79 zu k.

Zu e. L. fährt in den §§ 10—14 fort, die Natur der Monade in deductiver Weise zu entwickeln. Der Leser wird leicht bemerken, dass auch hier die aufgestellten Beweise viele Lücken haben. So ist der § 10 nur eine Hypothese. Die Menge in der Einheit in § 13 ist anscheinend ein Widerspruch, da L. hier unter Einheit nicht die Verbindung Mehrerer zu Einem, sondern das Einfache, was nicht theilbar ist, versteht. Diese Schwierigkeit wird dann damit gelöst, dass statt der Theile Eigenschaften und zuletzt Vorstellungen gesetzt werden, welche bekanntlich sich durchdringen oder auch hinter einander folgen können, ohne die Einfachheit des Dinges aufzuheben. Indess ist dieser Begriff der Eigenschaft und der Vorstellung rein aus der Erfahrung aufgenommen und so zeigt sich, wie trotz aller deductiven Methode ein

ein neuer Inhalt immer nur aus der Erfahrung entnommen werden kann. — Dass jede Veränderung gradweise erfolgen müsse, (§ 13) hat auch Kant festgehalten, (Bd. II, 197.) indess liegt *a priori* keine Nothwendigkeit dafür vor (Bd. III, 37). — Dass die Seelen immer mit einem organischen Körper verbunden sind und in dieser Weise seit Erschaffung der Welt bestehen, und dass Geborenwerden und Sterben nur Vergrösserungen und Verkleinerungen dieser ihrer Körper sind, wird in § 73 u. f. dieser Schrift weiter ausgeführt werden. Man sehe Erl. 92 zu a.

Zu f. Was L. hier Begehren (*appetites*) nennt, nennt er in früheren Schriften „Streben“ (*tendances*). Es ist auch dieser Begriff aus der Erfahrung, nämlich aus der Beobachtung der eignen Seelenzustände entnommen, er muss aber von L. gänzlich verändert werden, denn in den meisten Fällen verlangt das Begehren oder Wollen nach der Verwirklichung einer Vorstellung; man will z. B. ein Haus bauen oder man will ausgehen, d. h. diese betreffenden Vorstellungen sollen in Wirklichkeit umgesetzt werden. Da nun aber bei L. die Monade nicht aus sich heraus kann, so kann sie auch nicht nach aussen hin wirken und also ihre Vorstellungen nicht in Wirklichkeit oder in Seiendes umsetzen. Deshalb ist L. genöthigt, das Begehren nur als ein Streben von einer Vorstellung zur anderen zu nehmen, was dem gewöhnlichen Begriffe des Begehrens ganz widerspricht; denn das Begehren will gar nicht von seiner Vorstellung weg, es hält vielmehr daran fest und will sie nur verwirklichen. Dieses Begehren ist hier nur in der Reihe der verschiedenen Vorstellungen zwischen diese eingeschoben; in der blossen Gedankenfolge ist aber vielfach gar kein Begehren enthalten; die Gedanken erwecken sich nach den bekannten Gesetzen der Ideenassociation in Folge ihrer früher stattgehabten Verbindung. (Bd. I, 12 Ph. d. W. 422). Es ist dies einer der auffallendsten Fehler in der Monadenlehre. L. kann den Begriff des Willens und Begehrens gar nicht in ihr zu Stande bringen, weil sie aus sich nicht heraus kann; eben deshalb fehlt der Monade der wichtige Zustand der Gefühle, und endlich hat L. auch den Unterschied zwischen Wahrnehmungsvorstellungen und blossen

Vorstellungen (Bd. I, 10.) völlig unberührt und unerklärt gelassen.

Ueber Bayle sehe man Erl. 1. k) zur *Theodicee*. Unter dem Namen: Rorarius hatte Bayle in seinem Wörterbuche eine ausführliche Kritik der L.'schen Philosophie gegeben.

Zu g. Dieser § 17. zeigt, wie die deductive Methode sich entweder nur in Tautologien bewegt, oder, in Widerspruch mit sich, die Erfahrung zu Hülfe nehmen muss. Dass die Seelenzustände, namentlich die Vorstellungen sich nicht aus körperlichen Gestalten und Bewegungen erklären lassen, beruht auf der wahrgenommenen Natur beider. Die Vorstellungen bietet die Selbstwahrnehmung als Zustände der eignen Seele und die Seele wird nicht, als den Raum erfüllend wahrgenommen; daraus folgt von selbst, dass aus Vorgängen innerhalb des Raumes und aus räumlichen Gestaltungen die Vorstellungen nicht erklärt werden können. Dies wird hier in einer deductiven Begründung dargelegt, die ganz überflüssig ist, abgesehen davon, dass sie sich nur in Tautologien bewegt.

Zu h. Die Selbstgenügsamkeit (*αὐταρκεια*) führt nach der Philosophie des Epikur und der Stoa vielmehr zur Ruhe und nicht zur Thätigkeit. L. will hier damit ausdrücken, dass die Ursache aller Veränderung in der Monade aus ihr selbst erfolgt, was indess etwas ganz anderes ist, als jene *αὐταρκεια* und was nach L. sich auch mit den heftigsten Leidenschaften und Schmerzgefühlen verträgt.

Zu i. L. kommt hier auf den Unterschied zwischen Körper und Seele. Da nach seiner Lehre es überhaupt nur eine Art von erschaffenen Dingen giebt, nämlich Monaden, so ist er deshalb genöthigt, die Monaden selbst in zwei Gattungen zu sondern, um jenem Unterschiede Rechnung zu tragen. In Folge seines Begriffes der Monade kann aber L. dies nicht anders bewirken, als dass er diesen Unterschied in deren Vorstellungen verlegt. So ist er genöthigt, bewusste und unbewusste Vorstellungen einzuführen. Es sind indess diese unbewussten Vorstellungen durchaus nicht das, was v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten darunter versteht.

Denn L. vergleicht sie in den folgenden §§ mit den Zuständen der Ohnmacht, des tiefen Schlafes und des Schwindels. In all diesen Zuständen erlischt aber nach der gewöhnlichen Auffassung das Vorstellen ganz und der Beweis, welchen L. in § 22 und 23 für das Dasein von Vorstellungen in solchen Zuständen führen will, geht von einer *petitio principii* aus und passt nicht einmal zu seiner prästabilirten Harmonie, nach welcher die ganze Vorstellungsreihe einer Monade gleich bei Erschaffung der Monade von Gott ihr eingefügt worden ist. L. nennt an anderen Orten diese unbewussten Vorstellungen „kleine Vorstellungen“ (*petites perceptions*); auch in § 21 und § 25 geschieht dies und aus deren grösserer, auf einmal eintretenden Menge erklärt er die Vorstellungen der Farben und Töne. Dies ist eine Auffassung, welche von dem Unbewussten des v. Hartmann durchaus verschieden ist. Man sehe Erl. 36.

Zu k. Der Vergleich des Gedächtnisses mit der Vernunft ist unpassend; bei ersterem beruht der Eintritt der nächsten Vorstellung nur darauf, dass beide Vorstellungen sich schon früher ein oder mehrere Male so in der Seele gefolgt sind, ohne dass hierbei der Inhalt der Vorstellungen einen Einfluss hat (Bd. I, 12.); bei der Vernunft ist es aber gerade der Inhalt der Vorstellungen, welcher vermöge des Trennens, oder Verbindens, oder Beziehens im Denken die nächste Vorstellung herbeiführt. — Uebrigens lässt L. bei dieser Erklärung seine vorherbestimmte Harmonie mit der ein für allemal feststehenden Reihenfolge der Vorstellungen in der Monade ganz bei Seite; da es nach dieser gar keiner besonderen Erklärung des Gedächtnisses, und überhaupt der Gedankenfolge bedarf, sie ist ein für allemal bei Erschaffung der Monaden von Gott festgestellt und hierauf allein beruht in ihr die Folge ihrer Gedanken. — Es ist dies einer von den vielen Fällen, wo L. seine Grundbegriffe und Principien nicht festhält und unwillkürlich in die gewöhnliche Auffassung des Einflusses zwischen den äusseren Dingen und der Seele zurückfällt. Aehnliches geschieht bei dem Begriff der Bewegung.

Zu l. Merkwürdig ist, dass L. auch hier den Unterschied der blossen Vorstellungen von den Wahrnehmungen gar nicht berührt; denn die Thiere und die ungebildeten

Menschen werden überwiegend durch Wahrnehmungen und Vorstellungen, welche das Gedächtniss herbeibringt, bestimmt. Es ist schon erwähnt, dass L. diesen Unterschied ganz unbeachtet gelassen hat, obgleich er für das Leben der Menschen der allerwichtigste ist. — Ferner spricht L. hier von Handlungen, obgleich doch die Seele nicht handeln kann, da sie, in ihrer Monade eingeschlossen, überhaupt nach Aussen nicht wirken kann und dies auch von den niederen Monaden gilt, welche deren Körper bilden. Auch hier fällt L. in die Vorstellungsweise des gewöhnlichen Lebens zurück.

Zu m. Auch hier übersieht L., dass diese Erklärungen bei der von ihm behaupteten prästabilirten Harmonie ganz überflüssig sind, da die von Gott im Voraus in jeder Monade angeordnete Reihenfolge ihrer Vorstellungen jede weitere Erklärung von der Entstehung dieser Vorstellungen überflüssig macht. — Abgesehen davon ist diese Entstehung, wie sie hier angegeben wird, mangelhaft, da sie die Begriffe des Seienden mit blossen Beziehungsformen vermengt und die Natur des trennenden Denkens zu wenig erläutert.

Zu n. Der Satz vom zureichenden Grunde ist kein logisches Grundgesetz, sondern nur eine Hypothese, für deren Allgemeinheit nur eine unzureichende Induction beigebracht werden kann. Man sehe Erl. 3 zur *Theodicee*. (Bd. 80, S. 22.)

Zu o. Auch diese Ableitung der Lehrsätze der exacten Wissenschaften, insbesondere der Mathematik, ist mangelhaft und viel zu dürftig. Man sehe Erl. 107 zu B, II, 576 (B III. 91) und über die ewigen Wahrheiten, welche zu dieser Ableitung nöthig sind, die Erl. 3 zur *Theodicee*. (Bd. 80, S. 21.)

Zu p. Da die Neigungen und Triebe auf ein Ziel gehen, so nennt L. nach dem Vorgange von Aristoteles diese Ziele Zweck-Ursachen, weil der vorgestellte Zweck den Trieb erweckt und so zur Verwirklichung des Zieles führt. Dass auch diese Ableitung sich mit der vorherbestimmten Harmonie nicht verträgt, ist bereits in den vorgehenden Erläuterungen zu k. und m. dargelegt.

Zu p. Dies ist der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, dessen Schwäche bereits Kant dargelegt

hat und welche in Erl. 40. zur *Theodicee* (Bd. 80. S. 43.) näher nachgewiesen worden ist. — Gott wird eine nothwendige Substanz genannt, weil nach L. dessen Dasein aus der sonst endlosen Reihe der endlichen Dinge geschlossen werden kann. Wäre dieser Schluss richtig, so wäre zwar die Conclusion nothwendig, allein deshalb noch nicht Gott selbst, da die Nothwendigkeit nur eine besondere Art des Wissens ist und keine seiende Bestimmung der Dinge. (Bd. I, 62.)

Zu r. Ueber den Begriff des „möglichen Seins“ sehe man die hier folgende Erl. zu s.

Zu s. Dieser sonderbare Sprachgebrauch von einer Möglichkeit, die Reelles enthält, d. h. Wirkliches, die also nicht mehr bloß Möglichkeit ist, kann nur aus der damals in den Schulen üblichen Ausdrucksweise verstanden werden. Danach wurde die *existentia* der Dinge von deren *essentia* getrennt; diese *essentia* enthält bereits denselben wesentlichen Inhalt, welcher durch den Hinzutritt der Seinsform (*existentia*) zu einem wirklichen Dinge wird. Die *essentia* fällt daher mit dem bloß im Denken vorgestellten wesentlichen Inhalte der Dinge zusammen; daneben kann aber das Denken sich noch Vieles vorstellen, was keine solche, später mit der Existenz sich verbindenden Begriffe enthält, was also bloße Vorstellung bleibt und nicht realisirt werden kann. Nun wurde von den Scholastikern dieser bloß vorgestellte Inhalt als die Möglichkeit bezeichnet und diese Möglichkeit zerfiel danach in zwei Arten, in eine solche, welche Reales seinem Inhalte nach enthielt und in eine solche, welche dies nicht enthielt, d. h. erstere war ihrem Inhalte nach so beschaffen, dass Gott sie verwirklichen oder zur Existenz überführen konnte; bei letzterer war aber dies nicht der Fall. In diesem Sinne gebraucht auch L. hier diesen Ausdruck.

Zu t. Hier wird weiter aus der Möglichkeit eines Wesens auch seine Nothwendigkeit abgeleitet, insofern seine Möglichkeit in Folge eines Beweises *a priori* sich als eine Nothwendigkeit darstelle. Es wird dies alles verständlicher, wenn man statt „Möglichkeit“ den Ausdruck „bloß vorgestelltes Dasein“ setzt.

Dass alle diese, in den vorgehenden §§ aufgestellten deductiven Beweise voller Mängel sind, bedarf wohl für den aufmerksamen Leser keiner weiteren Ausführung. Schon Kant hat dieses deductive Verfahren, was von Aristoteles und von den Scholastikern stammt und L. durch sein eifriges Studium derselben in sich aufgenommen hatte, für Spinnewebe erklärt.

Zu u. Dieses „Abhängen der ewigen Wahrheiten von Gottes Verstande“ will sagen, dass Gott diese Wahrheiten nicht erst durch einen Beschluss seines Willens erschaffen habe, sondern, dass selbst Gott daran nichts ändern kann, indem sie zu seinem eignen Wesen gehören. Gott ist ebenso an dieselben bei seinem Denken und Schaffen gebunden, wie der Mensch bei seinem Wissen an die Fundamentalgesetze desselben. (Bd. I, 68.) Dass diese Auffassung gegen die Kirchenlehre verstösst, ist bereits in Erl. 191. 246. 259. 284. zur *Theodicee* dargelegt worden.

Zu v. Hier kommt L. selbst auf die zu Erl. 91. f. u. l. angegebenen Bedenken, wie ein Handeln bei einer Monade möglich sein könne. Er ist deshalb genöthigt, diesen Begriff des Handelns und Leidens so zu verändern, dass der wahre Begriff völlig verschwindet und das, was L. bietet, kaum verständlich ist.

Zu w. In dem gewöhnlichen Sinne der Worte würde man dies kein Handeln, sondern ein Erkennen des in einer anderen Monade Enthaltenen nennen. Man sieht, wie sehr L. genöthigt ist, bei der Unnatürlichkeit seiner Lehre selbst den Sinn der Worte umzugestalten. Diese Gewaltsamkeiten und Dunkelheiten setzen sich auch in den folgenden §§ 51 und 52 fort.

Zu x. L. spricht in diesen §§ 53 und 54 nicht von der Nothwendigkeit, sondern nur von der Angemessenheit, weil er dem Willen Gottes hier die Freiheit in der Wahl der zu erschaffenden Welten bewahren will. Es ist das, was L. in der *Theodicee* die moralische Nothwendigkeit nennt, welche die Freiheit nicht aufheben soll. Die Bedenken gegen diese Ansicht sind in Erl. 4 und 58 zur *Theodicee* dargelegt worden.

Zu y. Die Bedenken gegen diese Annahme sind bereits in Erl. 227. zur *Theodicee* dargelegt worden, weil L. den Raum nur für eine blosser Vorstellung gelten lässt, welcher kein Reales entspricht; der Raum ist für ihn nur eine Ordnung, in welcher die Seele die Substanzen zu einander auffasst; deshalb kann auch von verschiedenen örtlichen Gesichtspuncten nicht die Rede sein und die Monaden können nicht in Wirklichkeit eine verschiedene Stellung oder Lage zu einander haben, aus welcher die Verschiedenheit ihrer Auffassungen des Universums hervorginge. Auch passt dies nicht gut zu der vorherbestimmten Harmonie. Ueber die Ansicht von L. über Raum und Zeit ist in den Erläuterungen zu den Briefen in No. XXV und XXVI ausführlicher verhandelt.

Zu z. Die Bedenken gegen diese Ansicht des L. liegen nicht in der zu grossen Schwierigkeit, welche sie Gott aufbürdet, sondern in der Idealität des Raumes, wie zu y) bemerkt worden ist. Die reale Verschiedenheit der Gesichtspunkte kann nicht aus einer Verschiedenheit der Orte abgeleitet werden, weil der Raum nach L. nichts Reales ist, ein Satz, den er freilich hier nicht ausspricht, aber später in seinen Briefen an Clarke mit grosser Energie vertheidigt. Man sehe Erl. 96.

92. § 60. S. 183. Zu a. Auch hier ist das vorstehende Bedenken zu wiederholen, da bei der Unräumlichkeit und Punctualität aller Monaden und bei der Unwirklichkeit des Raumes von einer verschiedenen Grösse und Nähe der durch die Monaden gebildeten Dinge nicht gesprochen werden kann.

Zu b. In diesem § verlässt L. gänzlich seinen Grundsatz, dass die einzelne Monade ausser allem Verkehr mit den anderen steht und die Reihe ihrer Vorstellungen nur in ihr selbst nach der von Gott eingerichteten Harmonie abläuft. Man könnte diese Erklärung, wie sie L. hier giebt, sich gefallen lassen, obgleich dieselbe die angebliche Spiegelung des Universums durch die einzelne Monade nur auf eine Ortsveränderung zurückführt, welche die Monade dadurch erleidet, wenn man eben die ge-

wöhnliche Auffassung der Naturwissenschaft zu Grunde legt und dem Raume Realität beilegt; allein ohnedem und bei der Unkörperlichkeit aller Monaden ist die in § 61 gegebene Erklärung unmöglich.

Zu c. Auch gegen diesen § sind die zu b) erwähnten Bedenken zu wiederholen.

Zu d. Dass diese wirkliche Unendlichkeit der immer kleiner werdenden organisirten Theile eines Organismus eine Unmöglichkeit ist, liegt auf der Hand und ist von L. selbst anderwärts wiederholt anerkannt, indem er sagt, dass es in dem Stetigen keinen Punkt giebt, welcher als der nächste am Anfangspunkt des Stetigen gelten könnte. L. verliert sich hier in der Entwicklung seiner Lehre in eine phantastische Darstellung, welche mehr in die Poesie, als in die Philosophie gehört. Dies gilt auch von den folgenden §§.

Zu e. So wie die vorgehenden §§ vielmehr dichterischen Phantasien, als einer wissenschaftlichen Begründung ähneln, so ist auch hier die Behauptung, dass jede Seele stets mit einem organisirten Körper versehen sei, eine bloße Behauptung, die selbst aus den eignen Principien des L. nicht nothwendig folgt.

Zu f. Diese sonderbare Hypothese ist schon in Erl. 263 zur *Theodicee* besprochen worden. Man sieht, wie der Idealismus immer bereit ist, irgend eine gemachte Beobachtung gleich in seinem Sinne auszubeuten und zu einem Gebilde aufzuputzen, was an das Gebiet des Fabelhaften grenzt, während es gegenwärtig das oberste Gebot aller Naturforschung ist, nie aus den beobachteten That-sachen mehr abzuleiten, als aus denselben unmittelbar sich ergibt. Schon Aristoteles hatte dieses Ueber-springen von den That-sachen der Erfahrung zu den höchsten Principien vielfach geübt; von ihm ging es auf die Scholastiker über und hat in L. ziemlich seinen letzten Vertreter gehabt; wenigstens ist man seitdem in Auf-stellung von Hypothesen immer vorsichtiger geworden.

Zu g. Hier kommt L. endlich auf seine vorher-bestimmte Harmonie; allein er bietet sie hier nur in sehr unbestimmten Umrissen. Es ist dies sehr auffallend und

erklärt sich vielleicht daraus, dass L. hier, in dieser Monadenlehre zwar den Satz festhält, dass die Monade von Aussen keine Einwirkungen annimmt, aber ihr doch eine gewisse Selbständigkeit in der inneren Entwicklung ihrer Vorstellungen einräumt. L. nimmt hier in versteckter Weise in der Spiegelung des Universums und in den verschiedenen Gesichtspuncten, von denen aus die einzelnen Monaden dasselbe auf sich beziehen, doch eine Art von gegenseitigem Einfluss an, welcher mit der vorherbestimmten Harmonie und der von Gott festgestellten Reihenfolge der Vorstellungen in jeder Monade sich nicht wohl verträgt. Man möchte beinahe glauben, L. selbst habe bei Ausarbeitung dieser seiner letzten philosophischen Schrift die Unverträglichkeit dieser Harmonie, wie er sie in der *Theodicee* noch geltend macht, mit dieser Spiegelung u. s. w. eingesehen, oder gleichsam unbewusst empfunden, deshalb diese Harmonie in den Hintergrund gerückt und den gegenseitigen Einfluss der Monaden in einer möglichst vorsichtigen Weise wieder zugelassen; denn ohnedem lässt sich schwer absehen, weshalb sich L. hier in der Monadologie so viel bemüht, die Reihe der Vorstellungen und ihre Beziehungen zu den übrigen Monaden aus ihr selbst abzuleiten, da ja dies alles viel einfacher in der vorherbestimmten Harmonie aus der Wunderkraft Gottes bei Erschaffung der Welt von ihm schon abgeleitet worden ist.

Zu h. Sicherlich wäre hier der Ort gewesen, diese an sich unbegreifliche Harmonie näher zu erklären; allein L. unterlässt es und geht gleich zu anderen Fragen über. Dies bestätigt das zu g) Gesagte. Selbst in § 81 vermeidet L. die nähere Entwicklung.

Zu i. In der *Theodicee* wird dies näher ausgeführt; man sehe die Erl. zu den hier angezogenen Stellen der *Theodicee*.

Zu k. Der „Gottesstaat“, von dem L. in den letzten §§ handelt, ist ein Begriff, den zuerst Augustinus in seiner Schrift *De civitate Dei* entwickelt hat. Die *civitas terrena* wird da der *civitas Dei* gegenübergestellt. Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine vorherbestimmt, ewig mit Gott zu herrschen, die andere ewige Strafe mit dem Teufel zu leiden; in der ganzen Zeitperiode, in

welcher überhaupt Menschen leben, erfolgt die Entwicklung dieser beiden Staaten. Diese Entwicklung zerfällt in sechs Perioden, die nach der jüdischen Geschichte abgetheilt werden. Die letzte Periode beginnt mit Christus und schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und des Sieges der Gläubigen und schliesst ab mit dem ewigen Sabbath, wo dann die Genossen des Gottesstaats der ewigen Seligkeit sich erfreuen und der Staat dieser Welt der ewigen Verdammniss verfällt, welche beide Zustände in ihrer Scheidung unauflösbar, ewig und unwiderruflich sind. — Diese Auffassung zweier solcher Staaten hat das ganze Mittelalter beherrscht, wenn sie auch mit den Fortschritten der Kultur mannigfach modificirt worden ist. L. hat davon nur wenig für seinen Gottesstaat beibehalten; alle Härten des Augustinus hat er gemildert und diesen Begriff mit seiner Lehre von den Monaden in Uebereinstimmung zu bringen gesucht. — Es sind dies Ausschmückungen des Systems, die theils poetisch, phantastisch, theils aus der Kirchenlehre entnommen und nothdürftig mit der philosophischen Lehre des L. in Zusammenhang gebracht sind; aber einen wissenschaftlichen Werth können sie nicht beanspruchen; sie zeigen nur von Neuem, wie leicht die idealistische Philosophie bei der Biagsamkeit ihres erkenntniss-theoretischen Princips auf Abwege gerathen kann. —

Im Allgemeinen verdient diese Monadologie nicht das Lob, welches Erdmann mit dem *liber omnium gravissimum* ihr ertheilt. Sie enthält wenig mehr, als was in den früheren Schriften des L. schon enthalten und da meist deutlicher vorgetragen ist; auch enthält sie in Bezug auf die prästabilirte Harmonie Lücken, welche zweifeln lassen, ob denselben nicht eine Veränderung in den Ueberzeugungen des L. zu Grunde liegt. Die Beweise, welche L. in dieser Schrift bietet, sind, wie gezeigt worden, so schwach und mangelhaft, dass nur der starke christliche Glaube, welcher L. erfüllte, es erklären kann, dass er selbst diese Schwächen nicht bemerkt hat. — Anstatt eine Erläuterung der *Theodicee* für einen gebildeten Militair, wie Prinz Eugen, zu sein, was L. beabsichte, bedarf diese Monadologie eher der Erläuterung aus der viel verständlicheren *Theodicee*, als

umgekehrt; dabei ist sie mit scholastischen Begriffen so überladen, dass man wohl sicher annehmen kann, Prinz Eugen habe sie noch weniger verstanden, wie die *Theodicee*. — Die Begriffe von vorgehendem und nachfolgendem Willen, welche L. in dem Schlussparagraphen erörtert, sind erklärt in der Erl. 223. zur *Theodicee*.

Erläuterungen zu No. XXIV.

(Die auf die Vernunft gegründeten Principien der Natur
und der Gnade.)

93. Titel. S. 191. Die Zeit der Abfassung dieser Abhandlung ist nicht bekannt. Das Manuscript von des L. eigener Hand befindet sich in der Bibliothek zu Hannover; die Schriftzüge gleichen denen des Manuscripts zur Monadologie, auch ist der Inhalt ziemlich derselbe; Erdmann vermuthet deshalb, dass beide Abhandlungen um dieselbe Zeit verfasst sein mögen. Noch wahrscheinlicher ist es, dass L. diese Abhandlung hier zuerst abgefasst hat, in der Absicht, damit die von dem Prinzen Eugen gewünschte Erläuterung der *Theodicee* zu liefern; indess mag L. später sie nicht für genügend erkannt und dieselbe nochmals zur Monadologie umgearbeitet haben, welche vollständigere Ausführungen und Erklärungen bietet. Letzterer hat dann L. auch die Paragraphen aus der *Theodicee* beigelegt. Denn es ist kaum anzunehmen, dass L. diese Principien selbständig nach der Monadologie sollte verfasst haben, da letztere alles enthält, was die Principien bieten und beide oft wörtlich mit einander übereinstimmen. Gerade diese theilweise wörtliche Uebereinstimmung zeigt, dass beide Schriften schnell hintereinander abgefasst worden sind, und da die Monadologie die vollständigere ist, so werden die Principien die frühere Schrift sein. Die Erläuterungen dieser Principien können sich deshalb sehr kurz halten, da das Nöthige bereits zur Monadologie gesagt worden ist.

Die Schrift ist zuerst in der Zeitschrift *L'Europe savante* im November 1718 erschienen, also zwei Jahre nach Leibniz's Tode. Dann haben sie Des Maizeaux und Dutens in ihre Sammlung aufgenommen, wobei sie mit der Monadologie verwechselt worden ist. Man sehe Erl. 90.

94. Die Schrift selbst. S. 191. Zu a. Die Monadologie schreitet im Vergleich zu diesem Anfang viel methodischer und allmäliger vor; sie bringt Beweise hinzu, auch fehlt in ihr der Satz, dass alle Körper zusammengesetzte Monaden sind. Dies alles bestätigt, dass diese Principien den ersten Entwurf der für den Prinz Eugen bestimmten Schrift gebildet haben.

Zu b. Dieser Vergleich kommt zwar auch in der *Theodicee* vor, aber in die Monadologie ist er nicht aufgenommen, vielleicht, weil L. selbst bemerkt hat, dass er nicht passt; denn die vielen in einen Punct zusammenstreichenden Winkel befinden sich nicht in dem Puncte, (L. sagt: *se trouvent dans un centre ou point*) sondern sie nehmen nur ihren Anfang in diesem Puncte; sie beginnen von diesem Puncte, aber erst, wenn die Bewegung aus diesem Puncte heraus zu einer Linie geworden ist, ist der Winkel selbst vorhanden, also nicht bereits in dem Puncte.

Zu c. Dieser Satz lässt sich mit dem Begriff der Monade, welche gegen alle Einwirkungen von Aussen abgeschlossen ist, nicht vereinigen. L. hat denselben daher in der Monadologie nicht so wiederholt, sondern in § 25 und § 78 denselben sehr abgeschwächt und unbestimmter gefasst. Indess bleibt immer auffallend, dass in beiden Schriften der Gedanke von einer Einwirkung der äusseren Körper auf die Seelenmonade sich vordrängt, wie dies ja auch in dem Vergleich der Monade mit einem Spiegel des Universums und in der Annahme verschiedener Gesichtspuncte (*points de vue*) für die verschiedenen Monaden sich zeigt. Aus diesem Grunde tritt auch der in der *Theodicee* festgehaltene Gedanke, wonach Gott die Reihe der Vorstellungen, welche in der Monade ablaufen sollen, bei deren Erschaffung ein für

allemaal festgestellt hat, sehr zurück und kommt zu keiner ausdrücklichen Erwähnung.

Zu d. Diese Uebereinstimmung ist schwer zu fassen und dennoch soll der Lauf der Vorstellungen in der Seelenmonade durch die Vorstellung eines Zieles oder Zweckes bestimmt werden, während dasselbe Ziel von den Körpermonaden durch die Gesetze der Bewegung verwirklicht werden soll. Dies stimmt nicht mit der Natur des Zweckes, welcher, weil er eben von der Natur auf mechanischem Wege nicht verwirklicht wird, durch das Denken und die Thätigkeit der Seelenmonade verwirklicht werden muss. Es ist also diese Harmonie nicht vorhanden, vielmehr muss der Mensch die Bewegungen der Körper durch seine Thätigkeit anders leiten, als z. B. die Schwere und die Molekularanziehungen dies thun. — Auch ist diese Zweckthätigkeit der Seelenmonade mit der vorherbestimmten Reihenfolge ihrer Vorstellungen schwer zu vereinigen. L. hat deshalb in § 79 der Monadologie den hier ausgesprochenen Gedanken nur in seiner Allgemeinheit beibehalten.

Zu e. Auch hier wird eine Einwirkung der Körpermonade auf die Seelenmonade gelehrt, welche dem Begriffe der Monade widerspricht. In der Monadologie ist, wie zu c) bemerkt worden, diese Darstellung abgeschwächt, obgleich nicht ganz beseitigt.

Zu f. Dieser letzte Satz ist in der Monadologie, obgleich dies Beispiel dort auch angegeben wird, weggelassen; wahrscheinlich hat L. den Untergang der Sonne wegen der Unvergänglichkeit der Monaden, für bedenklich gehalten.

Zu g. Diesen Satz hat L. in die Monadologie nicht aufgenommen, da derselbe offenbar scholastischer Natur ist und das Nichts dabei als ein Seiendes behandelt und mit Eigenschaften begabt wird, während in der Monadologie § 8 aus den Eigenschaften auf das Dasein von Etwas geschlossen wird.

Zu h. Diese Ableitung der Eigenschaften Gottes erfolgt in der Monadologie § 39 und 40 und 48 viel gründlicher und in deductiver Weise. Dagegen fehlt dort der

Satz von der Gerechtigkeit; wahrscheinlich sind dem L. Zweifel über die Richtigkeit der hier geschehenen Ableitung der Gerechtigkeit aufgestiegen.

Zu i. Unter „erhöhten Vorstellungen“ (*perceptions relevées*) sind die angemessenen und die intuitiven zu verstehen, worüber L. in dem Aufsatz No. II. gehandelt hat.

Zu k. Dieses Beispiel, was auch in der *Theodicee* vorkommt und an sich zeigt, dass L. unter den kleinen Vorstellungen (*petites perceptions*), die er dann auch verworrene nennt, etwas ganz Anderes, als die unbewussten Vorstellungen des v. Hartmann versteht, (man sehe Erl. 91 zu i und Erl. 30 zur *Theodicee*), ist in die Monadologie nicht mit aufgenommen; offenbar wohl deshalb nicht, weil L. dabei unwillkürlich zu deutlich von Eindrücken äusserer Gegenstände auf die Seelenmonade spricht, was sich mit seinem Begriff der Monade nicht verträgt.

Zu l. Aus der Vollkommenheit und dem Glücke eines Wesens folgt durchaus nicht, dass wir es lieben und damit fällt dieser Schluss auf unser Glück. Ueberhaupt verlangt das Gefühl der Liebe bei dem Menschen die sinnliche Gegenwart und Wahrnehmung dessen, für welchen dies Gefühl entstehen soll; ein solches Gefühl für den übersinnlichen und unbegreiflichen Gott ist deshalb nicht möglich; das, was man so nennt, sind vielmehr Gefühle der Achtung, welche durch die sinnliche Erhabenheit des Kultus vermittelt werden. Dies zeigt sich namentlich bei den Verzückungen, wie sie mitunter bei weiblichen Personen vorkommen, indem sie Gott, namentlich unter der Person Jesu, sich in ihrer Phantasie so lebendig und deutlich vorstellen, als wenn er sinnlich gegenwärtig wäre; Zustände, die meist in hysterischen Leiden ihre Quelle haben.

Zu m. L. übersieht, dass alle Lust, wie alle Vorstellungen nur geistiger Art ist, und dass die Zustände des Körpers nie selbst schon eine Lust sind, sondern immer nur Ursachen zur Erweckung von Lustgefühlen in der Seele. (Bd. XI. 24.)

Zu n. Die idealen Gefühle des Schönen in der Musik, Malerei u. s. w. beruhen nicht auf unbewussten

Berechnungen der Ton- und Lichtschwingungen, wie L. hier sagt, sondern darauf, dass die von den Künsten gebotenen sinnlichen Darstellungen Bilder von realen Vorgängen sind, in welchen reale Gefühle lebhaft auftreten, so, dass deren Bilder dadurch die gleiche Lust in idealer Form in der Seele des Zuschauers oder Hörers erwecken. (Aesthetik I S. 266. u. f.)

Erläuterungen zu No. XXV.

(Fünfter Brief von Leibniz an Clarke.)

95. Titel. S. 202. Samuel Clarke gehört zu den bedeutenderen englischen Philosophen der Leibniz'schen Periode. Er war 1675 in Norwich geboren, studirte in Cambridge Philosophie und Theologie und wurde später Prediger. Er starb 1729, also 13 Jahre nach L. Er war ein eifriger Anhänger Newtons und deshalb ein Gegner von Leibniz und dessen idealistischer Philosophie, obgleich sie beide strenggläubige Christen waren. Clarke wechselte mit L. in den Jahren 1715 und 1716 mehrere Briefe, worin sie über die wichtigsten philosophischen Begriffe mit einander verhandelten. L. selbst sagt über die Veranlassung dazu in einem Briefe an Wolff vom 23. December 1715. „Die Prinzess von Wales, welche „meine *Theodicee* aufmerksam gelesen und sich daran „ergötzt hatte, gerieth darüber, wie sie selbst mir mit- „theilte, in Streit mit einem englischen, am Hofe Zutritt „habenden Geistlichen. Derselbe überreichte der Prinzess „einen von ihm verfassten Aufsatz in englischer Sprache, „in welchem er als Vertheidiger der Newton'schen An- „sichten auftritt, und die meinigen bekämpft. Ich habe „ihm kürzlich geantwortet und die Antwort der Prin- zessin übersandt.“ — Der Briefwechsel umfasst fünf Briefe von Leibniz und fünf Antworten von Clarke. Nur der Tod hat L. gehindert, auf den letzten des Clarke nochmals zu antworten.

Dieser Briefwechsel gehört zu den wichtigsten Documenten über die L.'sche Philosophie, da in Clarke ihm ein vollkommen ebenbürtiger Gegner entgegentrat, welcher

die Schwächen der Lehre L.'s noch viel eindringlicher aufdeckte, als es von P. Bayle geschehen war und deshalb L. zu einer Vertheidigung nöthigte, welche auf die Grundgedanken seiner Philosophie zurückgreifen musste. Vielleicht erklärt sich daraus der gereizte Ton, in welchem diese Briefe des L. gehalten sind, während L. sonst immer in den strengsten Formen der Höflichkeit sich bei seinen Streitigkeiten zu halten pflegte.

Dieser Briefwechsel erschien zuerst 1717 in London, wobei die Briefe des L. aus dem französischen Original in das Englische übersetzt worden waren. *Maizeaux* und *Dutens* haben danach diese Briefe in ihre Sammlungen aufgenommen und von diesen hat sie *Erdmann* in seine Sammlung übernommen. Die Briefe des L. sind bei *Erdmann* wieder nach ihren Originalen in französischem Text abgedruckt, aber die ursprünglich englischen Briefe des *Clarke* sind da nach einer Uebersetzung von *de la Roche* in französischer Sprache aufgenommen worden. — Hier ist nur der 5. und letzte Brief von L. und die Antwort *Clarke's* auf denselben in die Philosophische Bibl. Bd. 81 aufgenommen worden, da beide das in den vorgehenden Briefen Verhandelte im Wesentlichen zusammenfassen, und die Aufnahme aller Briefe den Bd. 81 zu voluminös gemacht haben würde. Wo es nöthig war, ist in den Erläuterungen hier der Inhalt der früheren Briefe aufgenommen worden.

Nach einer Notiz von *Clarke* hatte L. zu dem Exemplar dieses Briefes, welches er demnächst an *Maizeaux* sandte, eigenhändig einzelne Anmerkungen gemacht, welche von diesem dann in den Text seiner Ausgabe mit aufgenommen sind, und deshalb auch in der Uebersetzung Bd. 81 mit enthalten sind. Sie sind leicht als spätere Zusätze zu erkennen. Zum besseren Verständniss der verhandelten Streitfragen ist bei den wichtigeren Puncten des L.'schen Briefes gleich die betreffende Antwort von *Clarke* aus No. XXVI mit in Betracht genommen worden. Die §§, welche L. seinen einzelnen Entgegnungen vorgesetzt hat, beziehen sich auf den vierten Brief von *Clarke*, welcher in solche §§ eingetheilt ist.

96. Brief von Leibniz. S. 203. Zu a. Unter „Zufälligem“ versteht L. nicht das rein Zufällige, sondern

alles Geschehene in der Natur und alles Handeln der Menschen, weil dies nur nach physikalischen Gesetzen sich vollzieht und diese Gesetze nur von Gott als die angemessensten (*convenants*) gewählt worden sind, aber auch anders hätten eingerichtet werden können, während das unbedingt Nothwendige auf den logischen und mathematischen Gesetzen beruht, welche Gott nicht erschaffen und gewählt hat, sondern die nach L. von Ewigkeit in seinem Verstande bestehen und vermöge deren das Entgegengesetzte einen Widerspruch enthalten würde. Das Zufällige im Sinne des L. hat deshalb auch seine Ursache, aber ist doch nur bedingt nothwendig, weil diese Ursache und deren Gesetze nur auf der Weisheit Gottes beruhen. Da sonach das Zufällige ebenfalls nach Gesetzen sich vollzieht, so kann es Gott vorauswissen; allein das Gegenteil dieses Zufälligen ist doch deshalb nicht ein absolut Nothwendiges, weil es keinen Widerspruch enthält. — Diese Ansicht ist ausführlich in den Erl. 4 und 58 zur *Theodicee* geprüft worden. Man sehe die Citate zu Erl. 96 f.

Zu b. L. hat ganz Recht, dass durch die Umsetzung des Inhaltes einer Vorstellung aus der Form des Wissens in die Form des Seins, diesem Inhalte nichts hinzutritt, (Bd. I, 66.) aber schon die bloße Vorstellung einer solchen Welt, wo die Menschen frei handeln können, ist unmöglich. Man sehe Erl. 118. 122. zur *Theodicee*.

Zu c. Die Wesentlichkeiten (*essences*) und das Dasein (*existence*) bezeichnen den zu b) erwähnten Unterschied; jene sind der Inhalt in der Form des Vorstellens, dieses ist derselbe Inhalt in der Form des Seins.

Zu d. Die Worte „es ist allein frei von Widerspruch“ wollen sagen, dass alle Gegentheile dieses Nothwendigen einen Widerspruch enthalten, also unmöglich sind; so bleibt deshalb nur das absolut-Nothwendige, als das zugleich allein Mögliche, übrig.

Zu e. Hier geht L. selbst nach seiner Lehre zu weit. Allerdings ist die wirklich-geschehene Handlung nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch nach allen ihren Einzelheiten bestimmt, weil sie eben ein einzelnes Seiendes geworden ist; allein in dem vorgehenden Denken, Ueberlegen und Wollen kann auch sehr wohl die Handlung

nur erst im Allgemeinen aufgefasst und gewollt sein und trotzdem, dass man zu ihr entschlossen ist, kann man noch über die Wege oder die Art ihrer Ausführung schwanken, weil für die verschiedenen Wege entgegengesetzte oder gleichwerthige Motive bestehen. Man will sich z. B. einen Rock machen lassen; dazu ist man fest entschlossen, aber über die Farbe ist man noch schwankend. In dem von L. nachträglich hier angezogenen § 66 hat L. selbst dies anerkannt und es nur bei Gott bestritten, weil bei diesem Zweck und Mittel in Einem, und vollständig bis in das Kleinste vorgestellt werden.

Zu f. Die hier in § 1 — 50 von L. mit vieler Empfindlichkeit vertheidigte Ansicht von der Freiheit und von dem Princip des zureichenden Grundes ist von ihm schon in der *Theodicee* vielfach behandelt und es wird deshalb auf die Erläuterungen 4, 56, 58, 62, 66, 118, 119, **122**, 123, 194, 204, 218, 219, 221, 223, **236**, 250, 254 — 258, 260 — 268, 274, **277** zur *Theodicee* verwiesen, insbesondere auf die mit fetten Ziffern bezeichneten. Es wird hier nur darauf ankommen, die besonderen, von Clarke erhobenen Bedenken zu prüfen, weshalb hier gleich auf die Erläuterung der unter XXVI, in Bd. 81 gelieferten Antwort des Clarke eingegangen wird. Diese Vergleichung der beiderseitigen Ansichten hat ihr besonderes Interesse darin, dass sie zeigt, wie dergleichen Streitigkeiten, indem beide Theile sich auf deductiv-geführte Beweise, ohne Beachtung der Erfahrung, stützen, durchaus nicht geeignet sind, eine Einigung herbeizuführen.

Sowohl Leibniz, wie Clarke vertheidigen die Willensfreiheit, sowohl bei Gott, wie bei dem Menschen; allein sie stützen sie nicht auf dieselben Gründe und deshalb behauptet Clarke, dass das, was L. als solche Freiheit annimmt, vielmehr das Gegentheil, die Nothwendigkeit, sei, und ebenso behauptet L., dass Clarke, weil er das Princip des zureichenden Grundes nicht anerkenne, nicht die Freiheit, sondern den blinden Zufall vertheidige.

L. stützt auf sein Princip vom zureichenden Grunde den Satz, dass weder der Mensch, noch Gott ohne einen zureichenden Grund wollen und handeln könne; dass aber dieses Princip den Willen nicht mit logischer Nothwendigkeit bestimme, weil das Gegentheil des Gewollten

keinen Widerspruch enthalte, also ebenfalls möglich sei; deshalb könne der Wille, trotz dieses Princip, anders handeln, wenn es auch thatsächlich nicht geschehe und darin besteht die Freiheit. Clarke erkennt dieses Princip des zureichenden Grundes in dieser Allgemeinheit nicht an, sondern stützt sich auf den Begriff eines thätigen Wesens (*agent*), welches der menschliche Geist sei. In diesem Begriffe sei enthalten, dass der Geist sich nicht bloß leidend verhalte, sondern auch handeln, d. h. aus sich selbst sich bestimmen könne, selbst ohne alles Motiv, oder gegen die Motive. Es ist dies auch die Ansicht von King, welche im Nachtrag III zur *Theodicee* von diesem geltend gemacht wird und dort näher in den dazu gegebenen Erläuterungen geprüft worden ist. Nun sind das Princip des zureichenden Grundes und das der Selbstbestimmung eines thätigen Wesens, beides nur Behauptungen, ohne Beweis; ja *petitiones principii*, da sie das, was daraus bewiesen werden soll, schon in sich gesetzt enthalten. Weitere und höhere Begründungen sind von beiden Seiten nicht beigebracht; daher ist es sehr natürlich, dass keine dieser beiden Begründungen eine Widerlegung der anderen enthält und deshalb auch den Gegner nicht überzeugt. Dieser Mangel ist es, welcher allen Controversen anhängt, die sich bloß auf deductive Begründungen stützen; denn nach dem Begriffe des Schlusses (Bd. I, 82.) müssen die Prämissen schon den Inhalt der Conclusion in sich enthalten, so, dass also die Begründung sich sachlich immer nur in Tautologien bewegt und anderentheils giebt es für die obersten Sätze solcher entgegengesetzter Begründungen kein höheres Princip, was deductiv über deren Wahrheit entscheiden könnte, und somit kann der Streit beider Theile zu keiner Lösung gebracht werden; wie ja auch hier selbst ein fünfmaliger Versuch dies nicht vermocht hat.

Dies zeigt, dass nur das inductive Verfahren, und zunächst die Beobachtung des Thatsächlichen und Einzelnen hier entscheiden kann, was allerdings nur für Fragen ausführbar ist, welche der Beobachtung zugänglich sind; dies ist aber die hier vorliegende Frage des Wollens, wenigstens in hohem Maasse; denn die genaue und fortgesetzte Selbstbeobachtung zeigt immer nur Fälle, wo der Wille durch Motive bestimmt worden ist und niemals

einen Willen ohne alles Motiv. Mindestens wird hier dieselbe Regelmässigkeit, wie zwischen den Vorgängen in der Natur beobachtet, und welche man deshalb als Ursache und Wirkung bezeichnet. Danach giebt es also keine Freiheit des Willens, d. h. keinen grundlosen, oder sich selbst bestimmenden Willen. Der Unterschied des Thätigen und Leidenden ist dabei ganz unerheblich; auch das Gewicht in der Waagschaale ist durch seine Schwere thätig, wie L. richtig entgegnet. Diese Beobachtung führt indess nicht zur Nothwendigkeit, sondern nur zur Regelmässigkeit zwischen Motiv und Wollen; ein Unterschied, der äusserlich, d. h. für den Erfolg gleichgültig erscheint, aber für das Gefühl des Handelnden sehr wichtig ist; denn nur daraus erklärt es sich, dass die allgemeine Stimme bei allen Kulturvölkern an dem Begriffe der Willensfreiheit festhält und darauf die wichtigen Begriffe der Verantwortlichkeit, der Zurechnung, der Strafe, der Reue, der Busse, der Gewissensbisse in Moral und Recht stützt; Begriffe, ohne welche ein gemeinsames Leben der Menschen für nicht möglich gehalten wird. Das Nähere ist in Bd. XI. 81 u. f. und in den obgenannten Erläuterungen zur *Theodicee* ausgeführt.

Zu g. Hier bewegt sich der Streit nur in deductiven Ableitungen aus Principien, die der unmittelbaren Beobachtung nicht zugänglich sind. Sowohl das Princip von L., dass kein Ding dem anderen gleich sei, wie das Princip des Clarke von durchaus gleichen Atomen, ist direct durch Beobachtung nicht zu erweisen. Nur dann kann man sich eher für das eine, als für das andere entscheiden, wenn das eine aus sich vollständiger und einfacher die in die Sinne fallenden Thatfachen zu erklären vermag, als das andere. Aus diesem Grunde verdient die Hypothese von den Atomen offenbar den Vorzug vor der von den Monaden, da mittelst jener die Naturwissenschaft Ausserordentliches erreicht hat, während die Lehre von den Monaden längst zurückgelegt und vergessen ist; überdem geräth sie schon in ihren nächsten Ableitungen mit der Erfahrung in Widerspruch. L. stützt sich noch auf sein Princip vom zureichenden Grunde; allein dies würde nur passen, wenn Gott die Welt nach und nach, oder ein Stück nach dem anderen erschaffen

hätte; nur dann fehlte vielleicht der Grund für das zweite, genau gleiche Stück; allein wenn Gott eine Mehrheit von Dingen oder Stofftheilen auf einmal erschafft, so kann gerade die absolute Gleichheit derselben ein Grund sein, weshalb er sie so erschafft, weil sie nämlich nur so die Wirkung oder das Ziel erreichen, was er beabsichtigt. Clarke macht diesen Grund nicht in seiner ganzen Schärfe gegen L. geltend und in seiner Entgegnung auf die No. 21—25 des Briefes von L. verkennt er, dass L. die moralische Nothwendigkeit von der logischen unterscheidet; jene zwingt nach L. den Willen nicht, weil ein anderes Handeln keinen Widerspruch enthält. — Diese Entgegnung Clarke's läuft also auf das in der vorgehenden Erläuterung Gesagte hinaus.

Zu h. Diese Ausführungen über Raum und Zeit sind für die Philosophie des L. sehr wichtig, zumal er in seinen früheren Schriften nirgends seine Ansichten über Raum und Zeit so ausführlich begründet hat. Offenbar ist auch Kant in seinen Ansichten über die Idealität von Raum und Zeit durch L. bestimmt oder wenigstens bestärkt worden, obgleich er andere Beweise beibringt, als L. hier in dem Folgenden aufstellt. L. macht den Raum hier zu einer Ordnung. Dies ist indess nur ein Beziehungsbegriff, welcher nichts Seiendes bezeichnet; nun will auch L. zwar die Realität des Raumes nicht gelten lassen, aber er erkennt doch die Ausdehnung der Körper als ein Reales an. Nun ist aber Ausdehnung nur ein anderes Wort für den Raum, in einer gewissen Begrenzung, aufgefasst. L. lässt deshalb keinen leeren Raum jenseit der Welt zu, weil da die Körper fehlen; indess ist dies nur ein Streit um Worte; denn wenn der Raum ein Reales ist, so geht die Welt so weit, wie der Raum, selbst wenn dieser leer sein sollte. Das Weitere folgt später.

Zu i. Der Streit hier hat die gleiche Natur, wie der frühere über die Freiheit. Die Annahme des L. und die von Clarke und Newton sind beide Hypothesen. Das Leere innerhalb der Welt kann nicht sinnlich wahrgenommen werden; es bleibt gegen die Versuche, welche es beweisen sollen, immer eine Ausflucht, wie z. B. die, welche L. hier benutzt. In deductiver Weise, von Prin-

icipien aus, kann deshalb über die Wahrheit dieser Hypothesen nichts ausgemacht werden. Der alleinige Anhalt für die Hypothese der Atomiker und Newtons liegt lediglich darin, dass sie am einfachsten und vollständigsten die in die Sinne fallenden Vorgänge in der Natur erklärt, während die des L. dies nicht leistet.

Zu k. Ein gleicher Einwand kommt schon in der Physik des Aristoteles vor. Man übersieht dabei, dass der Raum für alle körperlichen Dinge durchdringbar ist, was eben mit dem Worte „leer“ bezeichnet wird. Ferner ist die Ausdehnung nicht bloß ein Stück des Raumes, sondern sie bildet zugleich durch die Natur des dieses Stück erfüllenden Körpers eine von ihm nicht abtrennbare Eigenschaft, die man als seine Grösse und seine Gestalt bezeichnet. Beide Eigenschaften wären eben ohne Raum nicht möglich und bezeichnen nur den in einer bestimmten Grösse und Gestalt erfüllten Raum. Deshalb kann der Körper sich in dem leeren Raume mit Leichtigkeit bewegen und dabei doch seine Ausdehnung, d. h. seine Grösse und Gestalt behalten. Bei der Bewegung des Körpers wechselt deshalb der Raum, den er einnimmt, aber nicht seine Ausdehnung, d. h. den durch seine Grösse und Gestalt von ihm befassten Theil des Raumes, welcher Theil aber nicht eine bestimmte Stelle des Raumes bezeichnet, sondern bei der Bewegung des Körpers stets einen anderen Theil des Raumes in sich aufnimmt, ohne dabei sein Volumen oder seine Ausdehnung zu verlieren.

Zu l. Es war ein Mangel der Scholastischen Philosophie, dass sie die Dinge nur in Substanzen und Accidenzen theilte. Raum und Zeit passen in keines von beiden; deshalb erkennt auch L., der noch viel Scholastisches aus seiner Jugend in seinem Denken festgehalten, in Raum und Zeit nur ein bloß Vorgestelltes, eine blosser Beziehung der Körper auf einander, oder eine Ordnung. Diese Begründung fällt, wenn es neben den Substanzen und Accidenzen noch ein Drittes Seiendes geben kann.

Zu m. Dieser Einwand fällt, wenn eben der Raum keine Eigenschaft eines anderen Dinges ist, sondern etwas Selbständiges, aber dabei Leeres, d. h. etwas, was

die Körper in sich aufnimmt und wenn die Ausdehnung der Körper nicht eine bestimmte Stelle im Raume bezeichnet, sondern nur ein wechselndes Stück des Raumes, indem in Folge der Leere des Raumes die Ausdehnung eines Körpers bei dessen Bewegung stets andere örtliche Theile des Raumes befasst.

Zu n. Den unermesslichen Raum zu einer Eigenschaft Gottes zu machen, ist nicht nöthig, wenn man neben den Substanzen und Accidenzen noch ein drittes Seiendes anerkennt. Uebrigens ist die Unermesslichkeit Gottes, im Unterschied von seiner Ewigkeit, schwer ohne den Begriff des Raumes zu fassen. Deshalb bietet die Allgegenwart Gottes auch ihre besonderen Schwierigkeiten, selbst wenn das Universum als begrenzt angenommen wird. Indess kann durch diese Schwierigkeiten wohl der Begriff des christlichen Gottes erschüttert werden, aber nicht der philosophische Begriff des Raumes, als einer Realität.

Zu o. Dieser § ist sehr wichtig. L. erkennt danach die Ausdehnung und die Dauer bei den Dingen als reale Eigenschaften an; nun sind aber beide nur Stücke vom Raume und von der Zeit; also müssen auch diese letzteren Realität haben. Nach L. giebt es kein Leeres, also stossen die Körper mit ihren Ausdehnungen genau an einander und sind diese Ausdehnungen real, so bilden sie, wenn man von den übrigen Eigenschaften der Körper absieht, ein reales, stetig Zusammenhängendes oder Einziges, was genau mit dem Begriffe des einen leeren Raumes übereinstimmt, und also selbst nach den Annahmen des L. zur Realität des Raumes führt.

Zu p. Indem L. hier neben der Ausdehnung auch noch den Ort und die Lage und die Bewegung in ihrem wesentlichen Inhalte festhält und dafür nur das Wort „Beziehung“ setzt, so erhellt um so mehr, dass es sich eigentlich hier nur um die Frage handelt, ob man nur erfüllte Räume, oder auch leere als Wirklichkeiten annehmen darf; diese Unterscheidung trifft aber nicht den Begriff des Raumes überhaupt; ist der erfüllte Raum ein Wirkliches, so kann seine Wirklichkeit nicht durch die Wegnahme der Erfüllung verschwinden. Ueberdem ist

das Wort: „Beziehung“ (*rapport*) durchaus unbestimmt; es bezeichnet nichts Seiendes, gilt z. B. auch für die Zahlbeziehungen, für die Verneinungen u. s. w.; und es wäre deshalb unmöglich, die in der Seele doch entschieden vorhandene Vorstellung des Raumes mit seiner Stetigkeit, Ausdehnung, Grenzenlosigkeit zu erwecken, wenn die Seele nicht zuvor diese Vorstellung schon aus der Sinneswahrnehmung aufgenommen hätte.

Zu q. Diese Deduction passt nur dann, wenn man den Ort, oder das von dem Körper angenommene Stück Raum zu einer Accidenz, oder zu einer Eigenschaft des Körpers macht, welche er bei seiner Bewegung mit sich nimmt; sie passt also nur für die Ausdehnung, aber nicht für den leeren Raum, der nur von dem Körper erfüllt ist, aber von ihm nicht mitgenommen wird. Es ist auffallend, dass L. die Ausdehnung als real nimmt und doch dem Raume die Realität abspricht. Uebrigens ist nach der Monadenlehre des L. schon die Ausdehnung als Eigenschaft der Körper eine zu weit gehende Concession; denn es ist schwer zu fassen, wie der Körper, wenn er nur eine Mehrheit von Monaden ist, die punctuell und unräumlich sind, als eine blosse Mehrheit solcher zu einer stetigen Ausdehnung gelangen kann, zumal der Begriff der Monade auch keine anziehenden und abstossenden Kräfte bei denselben gestattet.

Zu r. Dieses Beispiel widerlegt nicht die Realität des Raumes, da der Raum in dem Stammbaume nur als Bild einzelner, zeitlich hinter einander eintretender Vorgänge benutzt wird, wozu der Raum bei seinem Ausser-einander ganz geeignet ist, weil das Hintereinander der Zeit auch bildlich als ein Nebeneinander aufgefasst werden kann.

Zu s. Die Proportion oder das Verhältniss zweier Dinge zu einander ist allerdings nur eine, blos dem Denken angehörende Beziehungsform zwischen Grössen; sie ist nicht selbst eine Grösse und auch von der Grösse ihrer einzelnen Glieder nicht bedingt. Deshalb passt dieses Beispiel nicht für den Raum als solchen, wo er eine stetige, einige Grösse ist, die aus keinen Theilen besteht. Nur im Denken lässt er sich in Theile zerlegen, auf

welche dann die Beziehungsformen angewendet werden können; aber diese Behandlung des Raumes innerhalb des Denkens verändert die seiende Natur des Raumes nicht.

Zu t. Die Zeit unterscheidet sich vom Raume dadurch, dass sie nur eine Dimension hat und durch ihr stetes, niemals unterbrochenes Fliessen. Schon die Alten hatten, ebenso wie hier L., daraus den Einwand entnommen, dass die Zeit nichts Seiendes sei, weil die Vergangenheit nicht mehr ist, die Zukunft noch nicht ist und die Gegenwart als blosser Grenze zwischen jenen keine zeitliche Ausdehnung hat, also auch Nichts ist. Dieser Einwand zerfällt indess, wenn man den Begriff des Fliessens festhält; in diesem, als einer stetigen Bewegung, können zwar Zeitpunkte angenommen werden, wie dies auch mit Raumpunkten in der stetigen Linie geschehen kann, aber deshalb besteht dieses Fliessen, so wenig wie die Linie, aus Punkten, noch ist es daraus zusammengesetzt. Man sehe: Katechismus der Philosophie; Abschnitt: Naturphilosophie. (Leipzig bei J. J. Weber 1877.)

Zu u. Wie Gottes Gegenwart im Raume und der Zeit zu fassen sei, ist nur eine theologische Frage, wie der Begriff Gottes überhaupt; diese Schwierigkeit trifft also nicht die Philosophie und die Auffassung der Wirklichkeit. Die Entgegnungen, welche L. hier zu No. 8 — 12 in Bezug auf die Frage macht, ob der Raum eine Substanz oder ein Attribut sei, und zwar ein Attribut Gottes, sind durch Aeusserungen veranlasst, welche Clarke in seinem vierten Briefe gemacht hatte, wo dieser dergleichen behauptet oder angedeutet hatte. Clarke war hier selbst in Schwierigkeiten gerathen, weil er festhielt, dass der Raum entweder Substanz oder Attribut sein müssen. Diesen Irrthum benutzt L. hier nicht blos, um Clarke zu widerlegen, sondern auch, um seine eigne Lehre von der Idealität des Raumes zu bekräftigen.

Zu v. Auch hier hatte Clarke zu viel in seinem vierten Briefe zugegeben und dies benutzt L. Die Erfahrung lehrt, dass der Raum zwar Alles in sich aufnimmt, aber nicht selbst in Wirklichkeit getheilt werden kann, sondern nur die Körper, welche in ihm enthalten sind. Der Raum hat weder Theile, noch ist er theilbar.

Denn um ihn wirklich zu theilen, müssten die Theile des Raumes von einander getrennt werden können, was unmöglich ist, da die Zwischenräume zwischen diesen Theilen wieder Raum enthielten. Wohl aber kann man in Gedanken, oder mit Bezug auf die einzelnen, ihn erfüllenden Körper einzelne Stücke des Raumes sich vorstellen und diese auf einander durch vorn und hinten, durch oben und unten, durch links und rechts u. s. w. auf einander beziehen. Diese Beziehungen innerhalb des Denkens sind es, welche leicht dazu verleiten, den Raum selbst als eine blosser Beziehung oder Ordnung aufzufassen, wie dies von L. geschieht und zum Theil auch noch bei Kant vorkommt. Allein dergleichen Theilungen und Beziehungen rein innerhalb des Denkens können auch bei den Körpern selbst vorgenommen werden, heben aber die seiende Natur des Raumes und der Körper nicht auf. (Bd. I, S. 31.)

Zu w. Die Behauptung, dass die Bewegung mindestens fähig sein müsse, beobachtet zu werden, geht zu weit. Man kann, wenn zwei Körper in eine zunehmende oder abnehmende Entfernung von einander gerathen, sicher nur annehmen, dass eine Bewegung dabei statt hat, aber es bleibt ungewiss, ob der eine, oder nur der andere, oder ob beide an dieser Bewegung theil haben. Hier kann man sagen, dass die Bewegung eines bestimmten Körpers nicht einmal fähig ist beobachtet zu werden und dass dennoch eine Bewegung statt hat. Auch die Bewegung der Erde ist nicht sinnlich wahrnehmbar und findet doch statt. L. ist zu dieser Behauptung durch seinen Begriff der Bewegung veranlasst worden, wonach dieselbe nur eine Beziehung auf anderes sein soll. Da nun die Beziehung nichts Seiendes ist, sondern ein Vorgang im Denken des Menschen, so folgt aus diesem Begriffe allerdings, dass die Bewegung fähig sein muss, beobachtet zu werden, weil jede Beziehung neben dem einen Bezogenen, mindestens noch ein zweites verlangt, auf welches jenes bezogen werden kann.

Zu x. Die Unterscheidung zwischen wirklicher und relativer Bewegung ist bedenklich; für das Sehen ist die Wahrnehmung einer absoluten Bewegung unmöglich; man sieht immer nur eine zu- oder abnehmende Entfernung

zwischen zwei oder mehr Körpern, aber, welcher von diesen Körpern sich wirklich bewegt, kann durch das Sehen nie entschieden werden. Der Gefühlssinn gewährt zwar die Empfindung des Stosses; allein diese Empfindung kann ebenso eintreten durch meine Bewegung, wie durch die des fremden Körpers. So giebt es keinen Anhalt für die wirkliche oder absolute Bewegung eines bestimmten Körpers. Nur Vernunftgründe können dahin führen, die Bewegung einem bestimmten Körper von zweien, deren Entfernung sich ändert, zuzutheilen, wie z. B. der Erde und nicht dem Sternenhimmel. Aber absolute Gewissheit besteht auch da nicht.

Zu y. An sich haben die Beziehungsformen keinen Theil an der Grösse, soweit diese eine Eigenschaft seiender Dinge ist, eben weil diese Beziehungen nur Formen innerhalb des Denkens sind, welche kein Seiendes abbilden oder ausdrücken. Indess haben die Zahlen, die selbst zu den Beziehungen gehören, (Bd. I, 38.) eine eigenthümliche Grösse, indem die Zahlen sich aus einer Mehrheit von Einsen bilden, welcher dann wieder Einsen zugesetzt oder abgenommen werden können. Als Grössen unterliegen deshalb die Zahlen selbst der Anwendung des Verhältnissbegriffes auf sie, und indem dieses Verhältniss bei Zahlen auch durch den Quotienten ausgedrückt werden kann, erhalten die Verhältnisse der Zahlen, als solche Quotienten, selbst eine Grösse, wie sie z. B. in den Logarithmen auftreten. Indess ist dann die Natur der Beziehung oder des Verhältnisses schon zerstört und deshalb hat auch hier das Verhältniss, rein aufgefasst, keine Grösse. Dagegen gehören das Vor und das Nach, sowie der Abstand und der Zwischenraum nicht zu den Verhältnissen, sondern sie sind seiende Bestimmungen von der Zeit und dem Raume, welche nur im Denken als Verhältnisse aufgefasst werden können; sie sind nur seiende Unterlagen von Verhältnissen, nicht diese selbst. Bd. I, 32. Ph. d. W. I, S. 278.)

Zu z. Dieser Absatz, sowie § 59 ist eine Consequenz von des L. Ansicht über die Natur des Raumes und der Zeit. Ist diese Ansicht richtig, so sind es auch die hier gezogenen Folgerungen; ist sie unrichtig, so sind es auch diese Folgerungen.

97. Brief an Clarke. § 61. S. 224. Zu a. Ueber diese Annahme sehe man *Theodicee* S. 408 und Erl. 263 dazu.

Zu b. Man sehe No. 17 dieses Briefes und die Erl. 96 e. dazu.

Zu c. Dies hängt mit der Annahme von L. zusammen, dass die Formen der Dinge, so wie die Gesetze der Logik und Metaphysik in Gottes Verstande von Ewigkeit bestanden haben und nicht von seinem Willen abhängen oder erst von ihm geschaffen worden sind. Gott konnte also die möglichen Welten nur nach diesen, auch ihn bindenden Formen und Gesetzen in seinem Geiste als mögliche vorstellen und deshalb sind diese möglichen Welten und deren einzelner Inhalt ein Bestimmungsgrund für seinen Willen, weil sie eben nicht von seinem Willen abhängig sind.

Zu d. Vergleicht man mit dem hier Gesagten das, was Clarke in seiner Antwort darauf entgegnet, so erhellt, dass Clarke übersieht, wie L. neben der unbedingten Nothwendigkeit noch eine moralische festhält, welche die Freiheit nicht aufhebt. In Folge seiner Weisheit muss Gott zwar immer einen genügenden Grund für sein Handeln haben, aber dieser Grund zwingt ihn nicht, da das Gegentheil solchen Handelns keinen Widerspruch enthält. Der Streit läuft also auf das zu Erl. 96 a. Besprochene hinaus. Auch beschwert sich Clarke hier, dass L. ihm nicht vollständig geantwortet habe. Dies bezieht sich auf eine Aeusserung Clarke's in seinem dritten Briefe unter No. 4, wo er sagt, dass, wenn der Raum nur eine Ordnung der zugleich bestehenden Dinge sei, die Bewegung der Welt, wenn sie plötzlich aufgehalten würde, die auf ihr vorhandenen Körper gar nicht erschüttern könne. Dieser Grund ist richtig; man sehe Erl. 96 zu w. und L. hat allerdings darauf nicht geantwortet. Es scheint, dass ihm hier die Antwort schwer geworden ist.

Zu e. Dies bezieht sich auf den in den früheren Briefen verhandelten Streit. In Brief I, § 3 schreibt L., Newton sage, dass der Raum das Organ sei, dessen sich Gott zur Wahrnehmung (*sentir des choses*) der Dinge

bediene. In seiner Replik I, § 3 entgegnet Clarke, dass die menschliche Seele zwar die in ihrem Gehirn (Sensorium) bei dem Wahrnehmen sich bildenden Bilder betrachte und diese Bilder auf die wirklichen Dinge beziehe; allein der allgegenwärtige Gott schaue die Dinge selbst ohne Vermittelung eines Organes. Nur dies habe Newton gemeint, wenn er sage, dass der unendliche Raum gleichsam das Sensorium dieses überall gegenwärtigen Wesens sei. In den folgenden Briefen verläuft dies in einen Streit über den Begriff des Sensoriums, was Clarke von den äusseren Sinnesorganen unterschieden wissen will.

Zu f. Dieser Absatz dreht sich immer noch um den Begriff des Sensoriums und wird von Clarke in seiner Replik selbst für ein Wortstreit erklärt, da Newton das Wort nur als Gleichniss, nicht als vollen Ausdruck der Sache selbst gebraucht habe. Indess lässt die Gereiztheit, mit welcher dieser Briefwechsel von L. geführt wird, ihn mit Zähigkeit an jeden vielleicht nicht ganz treffenden Ausdruck seines Gegners festhalten, selbst wenn dieser den Ausdruck berichtigt.

Zu g. Unter den neueren Cartesianern sind Geulinx, Malebranche und überhaupt die Anhänger des Occasionalismus gemeint. Unter „intentionelle Eigenschaften“ (*species intentionales*) verstanden die Scholastiker jenes Mittelding, was in seiner theils körperlichen, theils geistigen Natur den Uebergang des Inhaltes der Körper in die geistige Seele vermittelt. In gleichem Sinne hat Malebranche seine „Ideen“ aufgestellt, welche allein, und nicht die Körper selbst den Gegenstand des Wahrnehmens bilden. Es sind dies Versuche, um die Frage zu lösen, wie der Einfluss zwischen der Körperwelt und den Seelen zu begreifen ist. Schon die Griechen beschäftigten sich damit, namentlich die Stoiker und Epikuräer, für welche indess die Lösung leichter war, da sie die Seele körperlich, als aus den feinsten Atomen bestehend, auffassten. Die Schwierigkeit ist indess auch dann nicht gelöst, sondern nur in die Seele selbst verlegt, nämlich, wie wie aus Stössen oder Bewegungen von körperlichen Atomen ein Wissen und Fühlen entstehen kann. Die Lösung der Scholastiker und selbst die durch die Ideen des Malebranche waren Hypothesen, die in Wahrheit diese

Gegensätze nicht auseinander ableiteten. Die christliche Philosophie nahm deshalb die Hülfe Gottes in Anspruch; in der Allmacht und Allwissenheit Gottes hatte sie das untrügliche Mittel, um in ihrem Sinne die Frage zu lösen. Malebranche nahm in seinem Occasionalismus ein Wunder für jede einzelne Wahrnehmung und Handlung an; L. zog diese vielen Wunder in eines bei der Schöpfung zusammen. Das Nähere ist in den Erl. 41, 50 bis 57. zur *Theodicee* dargelegt, aber dort auch das Bedenkliche in der Lösung des L. nachgewiesen worden.

Zu h. Diese Erläuterungen von § 83—91 enthalten eine für die Philosophie des L. wichtige Darstellung von dem Wissen Gottes. Die Vorstellungen der Formen der Dinge, die logischen und moralischen Gesetze sind von Anfang ab in seinem Verstande gewesen; die physischen Gesetze hat erst sein Wille ausgewählt, allein auch sie waren innerhalb der von Gott vorgestellten möglichen Welten schon genau enthalten und in dieser Form der blossen Vorstellung kannte also Gott schon die jetzt vorhandene Welt, noch ehe er sie geschaffen hatte; die Erschaffung derselben hat keinen neuen Inhalt hinzugethan, sondern denselben Inhalt der vorgestellten Welt nur in die Form des Daseins übergeführt. Deshalb kannte Gott die Dinge der Welt in anderer Weise, wie der Mensch und jene Kenntniss ist es, welche L. meint, wenn er diese Kenntniss daraus ableitet, dass Gott die Ursache der Dinge ist.

Der § 91 geht indess über die Art hinaus, wie L. seine vorherbestimmte Harmonie in der *Theodicee* dargestellt hat. Dort beruht die Harmonie darauf, dass Gott die Reihe der in jeder Monade zeitlich ablaufenden Vorstellungen ein für allemal festgestellt und dabei zugleich ihre Uebereinstimmung mit den Reihen in den anderen Monaden geregelt hat. Hier soll dagegen diese Uebereinstimmung aus der Vorstellung des Universums hervorgehen, welche in jeder Monade von ihrem Gesichtspuncte aus besteht, was durchaus unklar ist. Man sehe auch Erl. 91. zu y.

Clarke hat diesen Ausführungen keine besondere Widerlegung entgegengestellt, weil diese vorherbestimmte Harmonie ihm ein so wunderlicher und künstlicher Ge-

danke war, dass er, als strenger Naturforscher und Mathematiker sich gar nicht darein finden konnte. Was er darüber sagt, findet sich in seinem Briefe (No. XXVI) zu § 110—116. des Briefes von L. ausgeführt.

Zu i. Es kehren hier die in der *Theodicee* entwickelten Begriffe von der moralischen Freiheit wieder, in die sich Clarke nicht finden kann. Er macht deshalb hier dem L. den Vorwurf, dass er die menschliche Willensfreiheit aufhebe. Dies ist in Erl. 96 zu f bereits näher betrachtet worden. Neu ist hier nur die Behauptung, dass Gott die Wirksamkeit der mechanischen Ursachen nach dem geregelt habe, was die freien thätigen Wesen nach den Endursachen thun würden. Dieser Gedanke kommt in der *Theodicee* nicht vor; L. ist hier dazu genöthigt, um die Freiheit des menschlichen Willens sich zu erhalten, welche verloren ginge, wenn umgekehrt der Wille den mechanisch-wirkenden Ursachen sich fügen müsste.

Zu k. Clarke macht zu § 94 mit Recht geltend, dass bei ganz unelastischen Körpern kein solcher Rückschlag in der Bewegung statt habe; L. hat dies übersehen, wenn er dabei ganz harte Körper voraussetzt; ein Zusammenstoss solcher würde nur in eine Oscillation ihrer Atome sich umsetzen, welche nach der heutigen Theorie als eine Steigerung ihrer Wärme empfunden werden würde. Auch erkennt Clarke nicht an, dass die Wirksamkeit der Seelen die Summe der in den Körpern enthaltenen Kraft vermehren könne. Gerade um dieser unvermeidlichen Folge auszuweichen, hat L. die prästabilirte Harmonie eingeführt, wonach aller Einfluss der Seelenmonade auf die Körpermonaden wegfällt. Die moderne Physik erkennt nun zwar diese Harmonie nicht an, bleibt aber doch bei dem Satze des L., dass die Menge der Kraft in der Welt in ihrer Summe nicht ab- oder zunimmt. Dieses Gesetz gilt indess nur für die Wirksamkeit der Körper unter einander und nur dadurch, dass man die Wärme auch zu einer, Kraft enthaltenden Bewegung gemacht hat. Die Art, wie die Seele die Gehirn-Moleculen in Schwingungen versetzt, welche sich dann mittelst der motorischen Nerven in Bewegungen der Glieder umsetzen, lässt man dabei ausser dem Spiele, denn sonst

würde dieses Gesetz sich nicht aufrecht erhalten lassen, wie L. richtig erkannt hat.

Zu l. L. bekämpft mit Recht das Sensorium. Clarke hält trotzdem in seiner Replik daran fest; die Seele soll nach ihm das Sensorium erfüllen (*remplir*), aber deshalb doch nicht aus Theilen so zusammengesetzt sein, wie der Stoff. Indess führt diese Auffassung nothwendig zu einer räumlich ausgedehnten Seele, welche mit ihrer Einheit und allen sonstigen inneren Wahrnehmungen ihrer Zustände schwer zu vereinigen ist.

Zu m. Dieser § ist von hohem Interesse, da er eine Vorahnung von der neuen Wärmetheorie ist, ohne dass L. selbst dieses Oscilliren der kleinsten Theile der Körper für Wärme nimmt. Clarke will bei ganz dichten und harten Körpern dieses Oscilliren nicht zulassen; allein die neuere Physik hat diese Molecularbewegung unzweifelhaft festgestellt, da es keine unbedingt dichten Körper giebt. — Wenn L. zwischen Bewegung und Kraft unterscheidet, so versteht Clarke unter dieser Kraft die *vis inertiae*. Wenn L. diese meinte, so hätte Clarke Recht; allein L. meint vielmehr den stetigen Druck, welchen stetig wirkende Kräfte, wie die Schwere, ausüben. Zu diesem steten Druck gehört auch eine stete Kraft als Ursache, und deshalb ist die Summe der Kraft in der Welt nicht mit der Summe der Bewegung in der Welt übereinstimmend; der Druck ist nämlich keine Bewegung. Man sehe Erl. 48 zu b.

Zu n. Man sehe Erl. 248 zur *Theodicee*. Die moderne Physik tritt hier dem L. bei; die Menge der Kraft bleibt nach ihr im Universum stets die gleiche. Clarke bestreitet dies in seiner fünften Replik und benutzt als Beweis den Fall, wo zwei harte unelastische Körper direct gegen einander stossen und ihre Bewegung da erlischt. Dieser Fall würde gegen L. beweisen, wenn diese Bewegung nicht in Form von Oscillationen der Atome dieser sich stossenden Körper sich fortsetzte und deren erhöhte Wärme herbeiführte, welche sich bei anderer Gelegenheit wieder in bewegende Kraft umsetzen kann, wie dies z. B. bei dem erhitzten Wasserdampfe geschieht.

Zu o. Clarke entgegnet in seiner Replik, dass auch eine in Vollkommenheit abnehmende Welt nicht nothwendig gegen Gottes Weisheit streite, da ja Gott eine neue an deren Stelle erschaffen könne. Dies sind theologische Streitigkeiten, welche nicht in die Philosophie gehören.

Zu p. Diese Stelle ist für des L. Begriff des Raumes sehr bezeichnend. L. modificirt hier seine frühere Ansicht; der Raum soll nicht bloß eine Ordnung überhaupt sein, sondern eine Ordnung der Lagen (*situations*). Was ist aber die Lage? Offenbar setzt sie schon den Raum voraus und ist ohne diesen unverständlich. Gewöhnlich bezeichnet Lage den Ort eines Körpers im Raume, in so fern dieser nach dem Orte eines anderen Körpers bestimmt wird; so wird z. B. die Lage eines Flussbettes nach dem Niveau des Meeres bestimmt, so liegt eine Stadt an einem Flusse, ein Haus hat eine Lage hinter dem Berge u. s. w. Dies ergiebt, dass die Lage den Begriff des Ortes im Raume bedarf, also der Raum nicht erst aus der Ordnung der Lagen hervorgehen kann. Man sehe Erl. 96 zu h—y. Offenbar kämpfte L. nicht gegen den Begriff des Raumes an sich, sondern nur gegen die Möglichkeit, dass es einen leeren Raum und eine leere Zeit geben könne; dies erhellt auch aus § 105.

Zu q. Die Unermesslichkeit ist ohne Raum schwer zu fassen; sie ist in Wahrheit der Raum mit der Bestimmung, dass derselbe nicht ermessen werden kann, also ein endloser Raum. Fehlt also der Raum überhaupt, so ist auch diese Unermesslichkeit unmöglich. Sie verwandelt sich dann bloß in eine Beziehungsform, die als Verneinung des Raumes überhaupt aufgefasst, das Unermessliche verliert. Dasselbe gilt für die Ewigkeit, ohne die Zeit. In diesem Sinne wird auch von der neueren Philosophie die Ewigkeit nur als eine Verneinung der Zeit aufgefasst, wobei die Zeit als etwas Endliches gilt, was erst aus dem Dasein von endlichen Dingen hervorgeht, wie dies auch in der Philosophie des Unbewussten von v. Hartmann gelehrt wird. Clarke hält sich in seiner Replik an die oben zunächst dargelegte Ansicht, wonach die Unermesslichkeit nur eine Eigenschaft des Raumes ist, und ohne ihn also nicht bestehen kann. Die realistische Philosophie nimmt an, dass diese Fragen

sich nicht entscheiden lassen, weil sie über die Erfahrung hinaus gehen.

Zu r. Nach Clarke's fünfter Replik liegt der Begriff des Wunders darin, dass eine Sache nicht gewöhnlich oder regelmässig sich ereignet; nach L. darin, dass dasselbe aus den Kräften der geschaffenen Dinge nicht erklärt werden kann. Näher betrachtet, sind beide Definitionen nicht sehr verschieden; denn welches die Kräfte der Natur oder der Dinge sind, kann nur aus dem entnommen werden, was von diesen Kräften regelmässig bewirkt wird. Im Uebrigen ist der Streit nur ein theologischer. In der Philosophie steht nur so viel fest, dass die Verbindung zwischen zwei Bestimmungen in den höchsten Naturgesetzen nicht weiter erklärt werden kann; z. B. weshalb die ponderable Materie mit der Anziehung anderer solcher Materie verknüpft ist.

Zu s. Der Streit über das, was als Wunder gelten soll und was als natürlicher Vorgang, wird hier zwischen L. und Clarke fortgesetzt. Abgesehen von dem zu r) Gesagten, macht Clarke mit Recht darauf aufmerksam, dass durch die von L. aufgestellte prästabilirte Harmonie der Begriff des Wunders nur der Zeit nach verschoben wird, indem dieses Wunder alle im Laufe der Zeit geschehenden wunderbaren Uebereinstimmungen zwischen Seele und Leib nur in ein Convolut zusammenfasst und dasselbe so von Gott gleich bei dem Beginn der Welt vollziehen lässt. Es ist ein reiner Wortstreit, wenn L. diese, dann im Laufe der Zeit hervortretenden einzelnen Uebereinstimmungen zwischen Seele und Leib in den lebenden Geschöpfen und in den Pflanzen nicht mehr als ein Wunder gelten lassen will, obgleich doch die Vorrichtung, wodurch sich jeder dieser einzelnen Vorgänge vollzieht, von Gott nach L. als ein Wunder geschaffen worden ist. Diese Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib bleibt dann auch in ihren einzelnen Aeusserungen ein Wunder, was Gott nur im Voraus eingerichtet hat. Im Uebrigen wird hier das Bedenkliche in dem System des L. von Clarke mit grossem Geschick hervorgehoben und mit Recht geltend gemacht, dass die Erklärung der Vorgänge in der Natur nicht damit erreicht werde, dass man sie sammt und sonders auf einmal von Gottes

Allmacht im Voraus einrichten lässt, sondern dass eine Erklärung derselben nur dann erreicht wird, wenn der Vorgang auf einfache Kräfte und bestimmte Gesetze, nach denen jene wirken, zurückgeführt wird. L. selbst hat dies gelegentlich in der *Theodicee* anerkannt. Man sehe Erl. 63. a) zu No. IX.

Auffallend ist es, wie L. mit solcher Leidenschaft gegen die von Newton aufgestellte Gravitation eifern kann; man sieht, wie leicht die idealistische Philosophie sich verirren kann, wenn sie die Beobachtung zurückstellt. Die Bewegung durch Stoss ist streng genommen, ebenso wunderbar, wie die Bewegung durch Anziehung; in jedem der beiden Vorgänge sind zwei Bestimmungen mit einander verknüpft, für deren Verknüpfung kein Grund, keine Ableitung mehr gegeben werden kann. Indem sie somit durch natürliche Kräfte nicht mehr erklärt werden können, fallen sie beide nach der Definition des L. unter den Begriff des Wunders und umgekehrt sind sie beide nach Clarke natürliche Ereignisse, weil sie regelmässig geschehen. Man sieht, wie biegsam der Begriff des Wunders und des natürlichen Geschehens ist. Der § 117 giebt dazu einen weiteren Beleg. — Auch weist Clarke mit Recht die Einmischung der Theologie in die Philosophie ab.

Zu t. Clarke entgegnet gegen diese Ausführungen, dass die Gravitation nur den sinnlichen und beobachteten Vorgang bezeichne, dass aber die Ursache desselben aufzufinden den Philosophen überlassen bleibe. L. verlangt dagegen, dass man die Ursache (*le moyen*) dieses Vorganges angeben solle und will ohnedem auch die Wirkung nicht anerkennen. Er übersieht, dass bei den höchsten Naturgesetzen diese Ursachen niemals angegeben werden können und dass er selbst für solchen Fall die Allmacht Gottes herbeiholt. Auffallend ist, dass L. nicht die Erklärung benutzt, welche Descartes in seinen Principien für die Umlaufs-Bewegung der Planeten ohne Hülfe einer Anziehung aufgestellt hat (Bd. 26. Abth. II, S. 105). Denn in der Anziehung, die Clarke behauptet, liegt allerdings die Annahme einer Ursache, nämlich einer Kraft, welche zieht und so diese Annäherung bewirkt. L. konnte entgegnen, dass diese Annäherung auch noch aus anderen

Ursachen sich erklären lasse, wie Descartes z. B. eine solche gegeben habe. Dann würde allerdings die Gewissheit der Gravitation als Anziehung erschüttert sein, wenn der Vorgang auf beide Arten gleich gut abgeleitet werden könnte. Indess hat L. dieses allein taugliche Mittel, um die Anziehung zweifelhaft zu machen, nicht benutzt, und statt dessen sich in blossen heftigen Redensarten ergangen. Allerdings reicht die Hypothese des Descartes nicht zur Erklärung aller Erscheinungen so aus, wie die Hypothese der Anziehung und deshalb verdient letztere den Vorzug.

Zu u. Clarke antwortet sehr treffend und in ruhigem Tone auf diese, eben nicht sehr höflichen Aussprüche des L. Es ist schon anderwärts dargethan worden, dass das Leibniz'sche Princip des zureichenden Grundes eine blosser Hypothese ist, für deren Allgemeingiltigkeit kein Beweis beigebracht werden kann. Man sehe Erl. 3. 60. u. 277. zur *Theodicee*. L. unterscheidet es überdem von dem Princip der Causalität, obgleich diese Unterscheidung bei ihm schwankend bleibt. Das Princip des zureichenden Grundes enthält nämlich keine logische Nothwendigkeit, wonach seine Folge eintreten müsste, weil nach L. das Gegentheil davon keinen Widerspruch enthalte. Dadurch sucht L. dieses Princip mit der Freiheit bei Gott und den Menschen zu versöhnen. Die Gründe gegen diese Auffassung sind in Erl. 4. u. 58 zur *Theodicee* entwickelt worden.

Schliesslich ist nicht abzusehen, weshalb sich L. für dieses Princip so ereifert, da er zugiebt, dass der Mensch in vielen Fällen den wirkenden Grund für eine That-sache nicht erkennen könne. Damit ist diesem Princip aller Werth genommen. Die Causalität ist nur dann für den Menschen von Werth, wenn der Mensch nicht blos im Allgemeinen weiss, dass irgend eine Thatsache eine Ursache haben müsse, dabei aber diese Ursache selbst nicht angeben kann, sondern, wenn er diese Ursache selbst genau kennt, gleichviel, ob noch Zwischenglieder sich in die Verknüpfung dieser Ursache mit dieser Wirkung einschieben oder nicht. Denn nur dann vermag der Mensch die Wirkung mittelst der Ursache zu beherrschen, so weit er diese Ursache in seiner Gewalt hat. Jenes

Princip erklärt aber nur jedes Geschehene für eine Folge, ohne irgend ein Mittel zu bieten, deren Grund aufzufinden und deshalb bleibt dieses Princip ohne allen Werth für die Erweiterung des menschlichen Wissens. Es würde nur dann negativ gebraucht werden können, wenn für irgend eine Annahme gar kein Grund möglich wäre; dann, könnte man sagen, ist auch die Folge und also die ganze Annahme, oder Hypothese falsch. Allein diese Unmöglichkeit eines Grundes ist nie zu beweisen und es ist deshalb ganz falsch, wenn L. in § 127 den Raum, die Zeit, das Leere, die Atome, die Anziehung u. s. w. auf Grund dieses Principis für Phantome erklärt. Selbst sein Princip, dass es keine zwei ganz gleiche Dinge gebe, ist, wie in Erl. 79. k) gezeigt worden, nicht daraus abzuleiten.

So dürfte sich hier am Schluss des Briefes ergeben, dass kein Schriftstück des L. mehr geeignet ist, seine eigne Philosophie zu erschüttern, wie dieser Brief, trotzdem, dass L. gerade in ihm alle seine Kräfte aufbietet, um die Wahrheit seiner Lehre zu beweisen.

Erläuterungen zu No. XXVI.

*(Die Antwort des Herrn Clarke auf den Brief von
Leibniz unter No. XXV.)*

98. Titel S. 243. Das Nöthige über die Persönlichkeit Clarke's und die Veranlassung zu dem Briefwechsel ist bereits zu Erl. 95 angeführt worden. Die Ziffern, auf welche die Entgegnungen des Clarke sich beziehen, sind die Ziffern der §§, in welche der fünfte Brief von L. eingetheilt worden ist. Der Brief des Clarke ist möglicher Weise erst nach dem, im Jahre 1716 eingetretenen Tode des L. geschrieben worden; jedenfalls war aber dem Clarke dieser Todesfall bei der Abfassung seines Briefes noch nicht bekannt. Wahrscheinlich hat Clarke diesen Brief ebenso, wie seine vorgehenden der Prinzessin von Wales, welche die Correspondenz veranlasst hatte, zur Kenntnissnahme überreicht.

99. Der Brief selbst. S. 246. Zu a). Das hier zu Sagende ist in der Erl. 96. f) zu dem Briefe von L. mit bemerkt worden.

Zu b. Das Nöthige ist bereits in der Erl. 96. g) zu dem Briefe von L. mit gesagt worden.

Zu c. Dies ist ein Missverständniss von Clarke. L. sagt in § 26 seines Briefes, dass die Philosophen sich geirrt haben, wenn sie durchaus gleiche Dinge danach blos der Zahl wegen (*solo numero*) für zwei erklärt hätten und bemerkt, dass damit das Princip der Individuation oder der Einzelheit nicht gelöst werden könne, über welches Princip unter den Scholastikern viel ge-

stritten worden war und worüber die Disputation des L. handelt, welche unter No. I in Bd. 81. geliefert worden ist. Wenn Clarke dies so auffasst, als hätte L. gesagt, die zwei Sachen würden das Princip der Vereinzelung nicht haben, so ist dies unverständlich und eine falsche Auffassung dessen, was L. meint.

Zu d. Auch hier sind die Widersprüche, welche Clarke dem L. zur Last legt, nicht in dem Maasse vorhanden, wie er behauptet; es scheint dem Clarke nur so, weil er sich in das System von L. gar nicht hineinversetzen kann, da es dem seinigen direct entgegengesetzt ist. Der Leser wird dies bei Vergleichung der §§ 26 — 32 des Briefes von L. selbst bemerken.

Zu e. Clarke hat in diesem letzten Punkte offenbar Recht; im Uebrigen ist er aber auf die Einwendungen des L. gegen das Leere nicht genügend eingegangen, wie dies in Erl. 96 zu i) näher dargelegt worden ist.

Zu f. Hier entwickelt Clarke den Begriff des Raumes in demselben Sinne, wie es in Erl. 96 zu h — v geschehen ist; doch führt ihn seine Strenggläubigkeit zu einer Erklärung der Unermesslichkeit Gottes, die schwer verständlich ist. Wenn auch Gott hier als die Ursache des Raumes hingestellt wird, so bleibt doch die Frage, wo ist Gott, nachdem er den Raum geschaffen hat? Die Geistigkeit Gottes ist kein Hinderniss, dass er in dem Raume sein kann, denn auch die Seelen der Menschen sind im Raume. Dessen ungeachtet bestreitet Clarke die Gegenwart Gottes im Raume, und dennoch soll er allgegenwärtig sein. Hier kann die Philosophie sich nur so helfen, dass sie den Gottesbegriff, als ein Gebilde der andächtigen Phantasie des Menschen, bei ihren Untersuchungen der Natur nicht beachtet.

Zu g. Es ist schon zu Erl. 97. zu d) bemerkt worden, dass das Schweigen des L. auf diese Entgegnung auffallend ist.

Zu h. Man sehe das zu Erl. 96. x) Gesagte, wo schon bemerkt worden, dass das Zugeständniss einer unbedingten Bewegung von L. nicht hätte gegeben werden dürfen.

Zu i. Es ist nicht klar, was Clarke hier unter Addition der Proportionen versteht. Da sie keine Grössen, sondern nur Verhältnisse von Grössen sind, so können die Proportionen überhaupt nicht addirt werden; nur ihre Glieder können es, aber dann verändert sich die Proportion. Auch wenn man die Proportionen auf ihre Quotienten reducirt, ist wohl eine Addition derselben möglich, aber die Summe der Quotienten ist dann eine andere, folglich auch die dadurch ausgedrückte Proportion. Man sehe Erl. 96. zu y).

Zu k. Auch dies ist falsch, da es keine Proportion von einer Grösse giebt; sollen mit Grösse (*quantité*) beide Glieder gemeint sein, so passt dies nicht zu dem Beispiel, da die 1 als zweites Glied in beiden Proportionen sich nicht ändert. Die Schwierigkeit muss in anderer Weise gelöst werden, wie in Erl. 96 zu y) gezeigt worden ist.

Zu l. So richtig dies hier von Clarke in seinen Beispielen Dargelegte ist, so dringt es doch nicht in das Wesen der Verschiedenheit von Proportion und Grösse ein. Dies ist nur möglich, wenn man die Natur der Beziehungen genau erkannt hat, was bei Clarke noch nicht der Fall war. Man sehe deshalb Erl. 96. zu y), wo dies darzulegen versucht worden ist.

Zu m. Clarke geht hier in seinen Vorwürfen zu weit. L. sagt nicht unbedingt, dass Gott die Welt hätte eher erschaffen können; das „eher“ erläutert L. durch die Zeichnung, wonach es sich auf einen schon erfüllten Raum stützt. Man sehe Erl. 96. z).

Zu n. Auch hier kann man Clarke nicht beitreten. Wenn auch Epikur die Götter bei der Erschaffung der Welt nicht mit benutzte, so hat er doch die erwähnte grundlose Abweichung der Atome von der geraden Linie ihrer Bewegung nur aufgestellt, um der blinden Nothwendigkeit zu entgehen und die Freiheit zu retten, wie in Cicero's Schrift über die Natur der Götter Bd. 63 gezeigt worden.

Zu o. Auch hier hat Clarke Unrecht; L. hat die Beweglichkeit des begrenzten Universums nicht zugegeben; darin läge allerdings das Zugeständniss, dass der Raum weiter geht, als die Welt; vielmehr hat L. nur zugegeben,

dass Gott die Welt begrenzt erschaffen könne, wo dann nach seiner Ansicht auch der Raum begrenzt wäre und daher die Beweglichkeit der Welt nicht statt hätte.

Zu p. Man sehe die Erl. 97 zu e.

Zu q. Man sehe die Erl. 97 zu f.

Zu r. Man sehe die Erl. 97 zu g.

Zu u. Man sehe die Erl. 97 zu h und i. Clarke ist hier mit seiner Begründung zu schnell fertig. L. bestreitet nicht, dass die Beobachtung der menschlichen Handlungen zu der Annahme eines gegenseitigen Einflusses zwischen Leib und Seele führe; allein er erklärt dies dennoch für einen Irrthum, weil ein solcher Einfluss zwischen Körper und Geist ganz unbegreiflich sei. Also hätte Clarke diese Unbegreiflichkeit bekämpfen und die Begreiflichkeit dieses Einflusses näher darlegen sollen.

Zu v. Das Nöthige hierzu ist bereits in Erl. 97 zu k. gesagt worden.

Zu w. Man sehe Erl. 97 zu l., wo das Bedenkliche dieser Replik von Clarke gezeigt ist.

Zu x. Man sehe Erl. 97 zu m., wo gezeigt ist, dass Kraft und Bewegung nicht identisch sind.

Zu y. Man sehe die Erl. 97 zu n., wo der Einwurf des Clarke widerlegt worden ist.

Zu z. Man sehe Erl. 97 zu o., wo das Nöthige bemerkt ist.

100. Erl. zu dem Briefe von Clarke zu § 104 bis 106. S. 261. Zu a. Man sehe Erl. 97 zu q., wo diese Entgegnung bereits geprüft worden ist.

Zu b. Man sehe die Erl. 97 zu r., wo die Ansicht von Clarke mit geprüft worden ist.

Zu c. Man sehe die Erl. 97 zu s., wo diese Replik Clarke's mit in Betracht gezogen ist.

Zu d. Auch dieser Einwand ist am Schluss der Erl. 97 zu s. berücksichtigt worden.

Zu e. Man sehe Erl. 97 zu t., wo diese Replik des Clarke mit beurtheilt worden ist.

Zu f. Auch hierzu ist das Nöthige in Erl. 97 zu w. gesagt worden.

Hier am Schluss dieser Discussion zwischen L. und Clarke drängt sich die allgemeine Bemerkung auf, wie bedenklich es für die Philosophie ist, mit Vernachlässigung der Beobachtung und der Versuche, in rein deductiver Weise mittelst angeblicher Principien oder höchster Gesetze die Natur und deren Vorgänge erklären zu wollen. Schon Kant erklärte deshalb die vor ihm gelehrte Metaphysik für Spinnewebe und auch die Lehre des L. hat von der modernen Naturforschung ganz zurückgestellt werden müssen. Die Naturphilosophie hat allerdings eine besondere Aufgabe neben der Naturwissenschaft, aber sie hat in diesem Gebiete mit grosser Vorsicht zu verfahren und ihre Aufgabe besteht hier hauptsächlich nur darin, die positiven Aufstellungen der Naturwissenschaft nach den Gesetzen des menschlichen Wissens überhaupt zu prüfen und danach etwaige Abirrungen als solche darzulegen, z. B. wenn sie die Identität, welche der Materialismus zwischen geistigen Zuständen und den Schwingungen der Gehirnmolecüle aus deren gegenseitiger Abhängigkeit ableitet, als eine Verwechslung des Begriffes der Causalität mit dem der Identität darlegt. Diese Gesetze des menschlichen Wissens bilden das Gebiet der Philosophie des Wissens, und sie sind viel umfassender, als die Gesetze, welche man innerhalb der gewöhnlichen Logik vorzutragen pflegt. An diesen Gesetzen hat auch hier hauptsächlich der Streit zwischen L. und Clarke geprüft werden müssen und es war schon mit deren alleiniger Benutzung möglich, die meisten Behauptungen des L. und auch einen Theil von denen des Clarke als irrthümlich darzulegen. Vielleicht ist keine Philosophie mehr, wie die des L. geeignet, als ein warnendes Beispiel zu dienen, wenn zu vorschnell und auf Grund unvollständiger Erfahrungen, sofort zu höchsten Principien aufgestiegen und nun von diesen aus der Natur vorgeschrieben wird, was in ihr zu geschehen habe und wie dasselbe zu erklären sei.

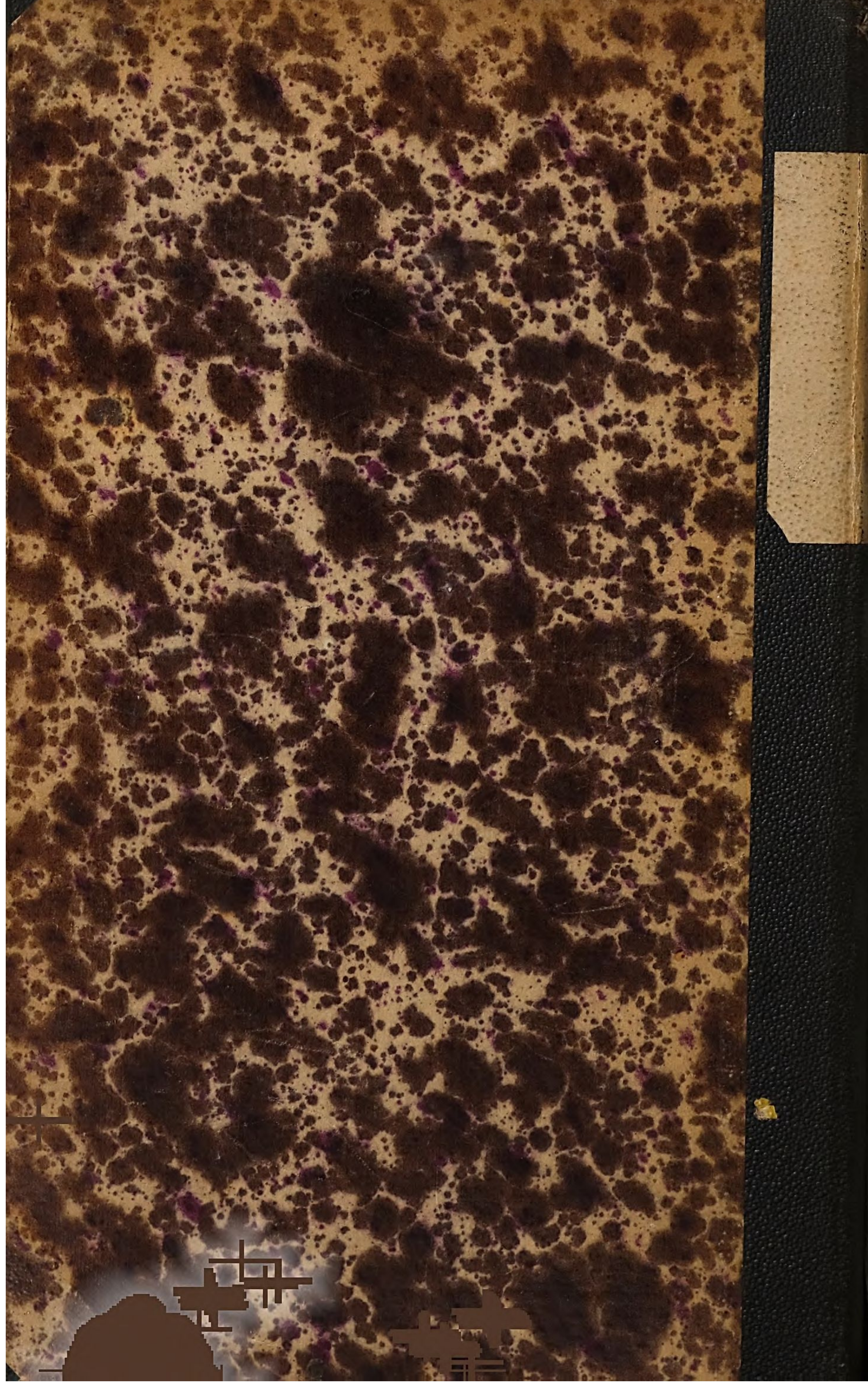
E n d e.

DRUCK VON BOCKWITZ & WEBEL IN LEIPZIG.



				Mark	Pf.
Kant , Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2 Bände				5	—
— Vermischte Schriften und Briefwechsel				3	50
— Physische Geographie				2	50
— Die vier lateinischen Dissertationen				1	—
Kirchmann, J. H. v. , Die Lehre vom Wissen. III. Auflage				—	75
— — Die Bedeutung der Philosophie				—	30
— — Grundbegriffe des Rechts u. d. Moral. II. Aufl.				1	25
— — Prinzip des Realismus				1	20
— — Communismus der Natur. II. Auflage				—	50
— — Erltrgn. zu Kant's Kritik der reinen Vernunft; der prakt. Vernunft; der Urtheilskraft				—	50
— — Erltrgn. zu Kant's Anthropologie, Religion				—	50
— — — — Prolegomena, Logik				1	—
— — — — Kleine Schriften z. Logik u. Metaphysik				1	50
— — — — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten				1	50
— — — — Kleine Schriften z. Ethik und Religionsphilosophie				—	50
— — — — Schriften zur Naturphilosophie.				1	50
— — — — vermischte Schriften und Brief- wechsel				1	—
— — — zu Aristoteles' Nikomachische Ethik				1	50
— — — — Kategorien und Hermeneutica				1	—
— — — — Erste Analytiken				2	—
— — — — Zweite Analytiken				1	50
— — — zu John Locke's Versuch über den mensch- lichen Verstand, in 2 Doppelheften				2	—
— — — zu Leibniz' Theodicee				1	—
— — — zu Spinoza's Ethik				1	—
— — — — theolog. - polit. Abhandlgn.				—	50
— — — — Descartes' Principien				1	—
— — — — Verbesserung des Verstandes				1	—
— — — — Briefwechsel				—	50
— — — — sämmtl. Werken in 1 Band				4	—
Knauer , Das Facit a. „E. v. Hartmann's Philosophie d. Unbewussten“				1	—
Können wir etwas von Gott wissen. Ein Beitrag z. Erkenntnisslehre				1	20
Landau , Der Gottesbegriff				1	50
— Grenzen der menschl. Erkenntniss und der religiösen Ideen				1	50
— Die Principien des Rechts und der Todesstrafe				1	—
— Versuch einer neuen Theorie üb. d. Bestandtheile d. Materie etc.				1	20
— Das Dasein Gottes und der Materialismus				2	—
Lasson , Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie				1	20
Lecky , Geschichte des Geistes der Aufklärung in Europa				7	—
Leibniz, G. W. v. , Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand				5	—
— — Die Theodicee				4	50
— — Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften				2	—
Locke , Ueber d. menschl. Verstand, übers. von Kirchmann. 2 Bde.				6	—
Luther , Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation				—	50
Macchiavelli , Der Fürst, übersetzt von Dr. Grützmacher				—	50
— — Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius				2	—
Medem , Grundzüge einer exakten Psychologie. I.				2	—
Mettrie, de la , Der Mensch eine Maschine, übers. von Dr. A. Ritter				—	60
Milton's, John , Politische Hauptschriften. I. II. III. Band				3	50
Mirabeau , Anklage gegen die Agiotage, übersetzt von Rast				—	50

	Mark	Pf.
Monatshefte, Philosophische. Jahrgang XV. p. anno	12	—
Monzambano, Ueber die Verfassung des Deutschen Reiches	1	—
Neuhaeuser, Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen	2	—
Noack, Erltrgn. zu Scotus Erigena	—	50
Noack, Philosophie-geschichtliches Lexicon.	18	—
Plato, Der Staat, übersetzt von Schleiermacher	3	—
Quäbicker, Kritisch-Philosophische Untersuchungen, 1. Heft: Kant und Herbart's metaphysische Grund-Ansichten	2	—
— Schleiermacher's erkenntnisstheoret. Grund-Ansicht	—	75
Recht zu leben, das, und die Pflicht zu sterben. Von J* P*	2	—
Renan, Philosophische Dialoge und Fragmente. Uebersetzt von Dr. Konrad v. Zdekauer	6	—
Rosenkranz, Karl, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie	1	—
— — Von Magdeburg bis Königsberg. Autobiographie	8	—
— — Neue Studien zur Culturgeschichte	10	—
— — — — Literaturgeschichte	10	—
— — Studien zur Literatur- und Culturgeschichte	8	—
— — Zur Literaturgeschichte, zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegel'schen	10	—
Rothenbücher, System d. Pythagoräer nach d. Angaben d. Aristoteles	1	50
Rothschild, Eine Denkschrift zum 200jährigen Todestage Spinoza's	—	75
Schaarschmidt, Erläuterungen zu Leibniz' Neue Abhandlungen	1	50
Schleiermacher, Friedrich, Monologen	—	50
— — Philosophische Sittenlehre	3	50
Schmitz-Dumont, Zeit und Raum	2	—
— Die Bedeutung der Pangeometrie	1	20
Schuler-Libloy, Altgerm. Bilder und die Zeit Karl's des Grossen	—	50
— Abriss der europäischen Staats- u. Rechtsgeschichte	5	—
— Socialismus und Internationale	1	20
Scotus Erigena, Ueber die Eintheilung der Natur. 2 Bde.	6	—
Sextus Empiricus, Pyrrhoneische Grundzüge, übers. von Dr. Pappenheim.	2	—
Spinoza, Sämmtliche Werke im Urtexte. Herausgegeben von Dr. Hugo Ginsberg in 4 Bänden.		
I. Bd. Die Ethik	2	—
II. „ Der Briefwechsel	3	—
III. „ Der theologisch-politische Tractat	3	—
IV. „ Die unvollendeten Abhandlungen	3	—
Spinoza, Sämmtliche Werke, übersetzt von v. Kirchmann und Prof. Schaarschmidt	8	—
— Abhandlung von Gott, übers. v. Prof. Schaarschmidt.	1	—
— Ethik, übersetzt von v. Kirchmann	1	50
— Theolog.-polit. Abhandlungen, übers. von v. Kirchmann	2	—
— Principien der Philosophie von Descartes	1	—
— Verbesserung des Verstandes	1	—
— Briefwechsel	2	—
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. à Heft	1	20
Vogel, Häckel und die monistische Weltanschauung	1	20
Völkel, Das Vernünftige und Bewusste in der Natur und die Weltanschauung der Zukunft.	1	—
Wekerle, Zeitgerechte Reform der Philosophie	3	—
Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, herausgegeben von Dr. Julius Lessing	3	—
Wollny, Freiheit und Character des Menschen	1	20



Kirchmann, Julius H. <<von>>,

Erläuterungen zu Leibniz' kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften

Leipzig 1879

Ph.u. 304 g

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172350-5